JURNALUL LIBERTĂȚII DE CONȘTIINȚĂ
JOURNAL FOR FREEDOM OF CONSCIENCE
5/2017

Volumul cuprinde lucrările

Conferinţei științifice internaţionale:

Libertatea religioasă și de conștiință

în mentalitatea publică

București, Palatul Parlamentului, 16 noiembrie 2017

Jurnalul Libertății de Conștiință (Journal for Freedom of Conscience) – ISSN: 2495-1757 – este indexat în următoarele baze de date internaționale:

- *The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)*
- *CEEOL*
- *Academic Resource Index*
- *Directory of Research Journals Indexing (partner with World Cat)*

https://jurnal.constiintasilibertate.ro/index.php?journal=freedom

JURNALUL LIBERTĂȚII DE CONȘTIINȚĂ

JOURNAL FOR FREEDOM OF CONSCIENCE

Conferinţă științifică internațională organizată de:

Asociaţia *Conştiinţă şi Libertate*,

în colaborare cu

Comisia juridică, de disciplină și imunități

a Camerei Deputaților

Parteneri:

Secretariatul de Stat pentru Culte, Universitatea Politehnica din București, International Religious Liberty Association, Association Internationale pour la Défense de la Liberté Religieuse, Université Paul-Valéry Montpellier 3, Essachess-Journal for Communication Studies, Institute for Peace Studies in Eastern Christianity

iar
EDITIONS
SIC

Coordonatori: Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea, Dragoș Mușat, Ioan-Gheorghe Rotaru

Editori: Ioan-Gheorghe Rotaru, Dragoș Mușat

Redactor: Adela Băncău-Burcea

125, Chemin de la Font du Broc
83460, Les Arcs, France

ISSN 2495-1757

iar EDITIONS sic

CUPRINS

SECȚIUNEA A II-A
Articol în limba germană

SECȚIUNEA A III-A
Articole în limba engleză

EDITORIALE

Depinde de noi…
It depends on us…

„Atunci când ne deschidem inimile și mințile spre abundența iubirii, avem puterea de a transforma atât propria viață, cât și viețile celor din jur, ajutând ca lumea în care trăim să devină mai dreaptă, mai pașnică și mai afectuoasă".
Ed Bacon

Ca și în cazul edițiilor precedente, sarcina onorantă de a scrie acest editorial m-a plasat într-o zonă de „căutări febrile" cu scopul de a identifica *acel* titlu și *acel* stil al editorialului care să releve cel mai corect și fidel preocupările, îndoielile, spaimele și frământările mele în materia libertății religioase. Anul acesta, parcă dorind să-mi amplifice febrilitatea acestor căutări, organizatorii au propus ca temă a conferinței științifice: „Libertatea religioasă și de conștiință în mentalitatea publică"!

Tema aleasă m-a poziționat într-un context al cercetării extrem de complexă și delicată.

Libertatea religioasă și de conștiință este un subiect extrem de amplu, iar relaționarea acestuia cu *mentalitatea publică* nu poate decât să facă misiunea participanților la această prestigioasă conferință, mai complicată, dar și mai provocatoare!

Încercând o abordare plecând de la clarificări etimologice, am aflat că, apărut în scrierile filosofilor englezi de la sfârșitul secolului al XVII-lea, „derivatul substantivizat al adjectivului *mental/mentalis,* era provenit din vocabularul scolasticii medievale…și definea modul de a gândi și simți al unei colectivități"[1].

1 Istoria mentalităților în istoria europeană, emergent, caracteristici, domenii de investigație și izvoare. Vocația interdisciplinarității ca metodologie. *http://krispsychology.files.wordpress.com/istoria-mentalitatii.*

Continuându-mi cercetările, am aflat că Jacques Le Goff și Carlo Ginzburg apreciau că prin „mentalitate" trebuie înțeles „un ansamblu de idei gata făcute, pe care indivizii le exprimă spontan, într-un anumit mediu uman și într-o anumită perioadă"[2].

Având cumva o altă perspectivă, Michael Vovelle consideră că *mentalitatea*, ca și concept, include un complex de expresii culturale, care cuprinde atât elemente ale *„culturii savante, cât și inconștientul sensibilității colective regăsit în comportamentul cotidian"*[3].

În același context, Hogen Schulze susținea că *mentalitatea* reprezintă imaginea societății despre ea însăși incluzând *„norme și axiome"* și că toate acestea împreună compun *„realitatea colectivă subiectivă"*[4].

Am citit cu plăcere cursul de psihologie socială al prof. univ. dr. Alin Gareliuc și am remarcat abordări comparative de substanță între conceptul de *„opinie publică"* și cel de *„mentalitate"*. Mi-a plăcut teribil definiția prezentată de autorul cursului pentru „opinia publică", definiție ce pune semnul egal între acest concept și *„glasul celor ce nu au glas, al poporului tăcut, care intră în istorie odată cu modernitatea politică"*[5].

Încercând să mă desprind de analizele etimologice sau conceptuale, pe care, recunosc, le-am descoperit mai interesante și mai subtile decât mă așteptam, am demarat cercetarea unor interesante abordări ale *mentalității* în raport cu *educația* și m-am lăsat impresionat de propunerea lect. Vasile Crețu[6], propunere ce avea ca obiect o reinventare a structurilor educaționale ale bisericii, în raport cu programa seculară, cu scopul de a genera o nouă atitudine în educația religioasă și respectiv formarea unei mentalități publice raportată la contextul cultural, religios și social actual.

Am descoperit, sub semnătura lui Alexandru Chiriță, un interesant articol care propune cititorului abordarea fenomenului religios subliniind existența, sensul și importanța conlucrării religiilor în contextul Uniunii Europene, sugerând că religia joacă un rol important în cultura și mentalul tuturor statelor[7].

---

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 Alin Gavriliuc, *Psihologie Socială – Curs, Facultatea de Sociologie și Psihologie*, Universitatea de vest Timisoara. *alingavriliuc.files.worldpress.com*.

6 Vasile Crețu, www.lumna.ro.

7 Alexandru Chiriță, *Religia și societatea în mentalitatea Europei contemporane*, Ziarul Lumina, 2011.

Continuându-mi cercetarea, am studiat cumva contrariat lucrarea lui Radu Carp, „Dumnezeu la Bruxelles"[8], lucrare în care autorul concluziona într-un paragraf, făcând referire la religie în contextul mentalului public că „religia nu mai poate fi simplificată, în sensul asimilării cu un curent care se opune modernității".

Am răvășit internetul, mi-am scotocit biblioteca, am întrebat, m-am frământat….

Într-un final, impresionat de abordări, curente, contradicții și sugestii privind *Libertatea religioasă și de conștiință în contextul mentalității publice*, m-am sustras cu greu de sub influența „erudiție divagatorie" și am încercat o abordare care să-mi provoace sufletul, nu numai intelectul…

Am încercat să-mi imaginez, ca într-un scenariu de film, forțând detaliile, comportamentul poporului din vechime în momentul intrării lui Isus în Ierusalim, apoi al celor care au strigat „Răstignește-l!", apoi acel lor ce au aflat ca a înviat…

M-am străduit să mă imaginez acolo, influențat de aceleași informații, imagini, cultură, educație, mentalitate publică…

M-am întrebat dacă și cum aș fi reacționat eu în acel context?

Apoi, făcând un arc atemporal, aflându-mă de data aceasta în zilele de astăzi, m-am întrebat dacă sunt diferit, și în ce sens aș fi diferit față de cei care compuneau poporul de atunci.

M-am întrebat dacă reacționez în raport cu religia sau lipsa de religie a altora.

M-am întrebat dacă mă comport așa cum aș dori să se comporte cei din jur față de mine și de convingerile mele religioase.

M-am frământat, rușinat de gândul că de multe ori m-am lăsat purtat de inerții comportamentale nefericite, în loc să mă las dominat de frumusețea poruncii de-a „iubi aproapele ca pe mine însumi".

Mi-am amintit multe situații în care prejudecata a făcut să mă înșel în privința multor persoane și circumstanțe.

Am realizat că de multe ori pretind de la alții cu mult mai mult decât le ofer eu acestora…

Am constatat că, de multe ori, mă gândesc sau mă comport dominat de inerții culturale nejustificate sau greu de explicat, în timp ce condamn la cei din jurul meu comportamente similare!

8 Radu Carp, *Dumnezeu la Bruxelles*, Editura Eiron, Cluj Napoca, 2009, p. 35.

Am cercetat în istorie și am constatat încă o dată că religia, așa cum o înțelegem și o trăim mulți dintre noi, de multe ori devine un pretext al terorii, conflictelor și al unor atrocități greu de imaginat, în loc să genereze, pace, iertare, iubire...

Mi-am amintit că, pentru mai mult de un secol, Europa a fost devastată de războaie asumate ca fiind religioase. Mi-am imaginat groaza războiului din 1546 generat de Carol Quintul în încercarea lui de a-i zdrobi pe protestanți, apoi a războiului religios din Franța anilor 1562, a nopții sângeroase din 1572 când a avut loc masacrul din Noaptea Sfântului Bartolomeu, a războaielor olandezo-spaniole din 1631...

Mi-a fost teamă să deschid și alte ferestre din timp și spațiu.

Rezultatul ar fi fost același. În numele religiei, în loc de pace, se prefera războiul; în loc de iubire, se oferea ura.

Inevitabil, am ajuns la aceeași concluzie la care ajung de fiecare dată când abordez acest subiect: Trebuie să schimbăm ceva!

Trebuie să schimbăm percepții și mentalități colective greșite, începând cu abandonarea propriilor prejudecăți.

Totul începe cu noi!

Totul începe acum!

Prof. univ. dr. Bogdan Liviu CIUCĂ,
Vicepreședinte Academia de Științe Juridice din România

De ce avem nevoie de învățământ teologic și în secolul XXI?[1]

Why Do We Need Theological Education even in the 21st Century?

Fiecare generație este caracterizată de un set de valori proprii, care o diferențiază atât de cele anterioare, cât și de cele viitoare. Prin acest set, o generație își definește atât lumea în care trăiește, cât și modul în care se raportează la această lume.

Fiecare generație selectează din moștenirea de valori pe care a primit-o pe acelea pe care ea, prin factorii care au puterea, autoritatea, influența, și în funcție de această selecție își definește mentalitatea și se raportează la alte mentalități trecute sau care sunt în curs de apariție.

Sistemul de valori al fiecărei generații se bazează pe contextul cultural, politic, social al epocii în care se manifestă. În același timp, fiecare generație sau individ este apreciat sau chiar judecat din punct de vedere moral cu privire la aspectele relevante ce definesc mentalitatea publică sau colectivă.

Una dintre marile probleme cu care se confruntă orice societate este: cine și pe baza căror valori și mijloace formează sau se formează mentalitatea publică?

Teologia, *regina științelor*, numită așa de Toma d` Aquino cândva, astăzi se încearcă pe față, în special de către ONG-uri sau mai voalat de majoritatea oamenilor politici, să fie marginalizată sau chiar scoasă din spațiul și discursul public.

1 Editorialul se regăsește într-o altă formă de prezentare și în Virgil Achihai, „De ce avem nevoie de învățământ teologic și în secolul XXI?", *Timotheus – Incursiuni Teologice Tematice*, vol.4, nr.2/2017, pp. 9-11.

E-mail: virgilachihai@gmail.com

Motivația declarată este necesitatea ca omul contemporan să nu mai fie ținut în „strânsoarea" religiei și astfel limitat în orizontul de cunoaștere și manifestare al rasei umane. Realitatea prezentă, imediată fără legătură cu transcendentalul este chemată să modeleze caractere, să definească viziuni de dezvoltare, să definească valorile după care se dezvoltă societatea. Mesajul care trebuie proclamat, susținut și prin care se încearcă să fie îndoctrinată noua generație este că Absolutul nu există, totul este relativ. Chemarea teologilor contemporani este de a se lăsa provocați și de a provoca societatea cu scopul de a readuce în spațiul public teologia ca o știință academică.

Multe înalte foruri științifice încearcă să identifice cauzele evoluțiilor și involuțiilor lumii contemporane. Prea puține caută însă să înțeleagă cauzele spirituale ale acestor probleme. Prea ades se neglijează faptul că, în fond, istoria o scrie Dumnezeu prin oameni care la rândul lor creează evenimente. Înstrăinarea omului în raport cu Dumnezeu conduce inevitabil la înstrăinarea față de ceilalți și în fond față de el însuși. Se vorbește prea puțin astăzi despre respectul față de persoana umană, față de viața interioară a omului, față de moralitatea vieții personale sau colective.

Secularizarea este marginalizarea urmată inevitabil de excluderea aspectelor religioase din societate: Dumnezeu nu are ce căuta în educație, justiție, legislație, adică nu are ce căuta în școli, instanțe de judecată, parlament, instituții ale statului.

Dacă înlocuiești noțiunea de Dumnezeu cu aceea de Adevăr, rezultatul este că Adevărul nu mai are loc în conștiința individuală și publică. Exemplul cel mai grăitor este scoaterea din textul Constituției Europene a oricărei mențiuni a rădăcinilor creștine ale Europei. Motivarea: este afectată laicitatea instituțiilor publice. Astfel au fost șterse rădăcinile creștine ale popoarelor din Europa. S-a negat faptul că școlile, academiile, spitalele au fost la început ridicate pe lângă instituții religioase.

Tocmai de aceea, una dintre responsabilitățile absolvenților de institute teologice este de a readuce în spațiul public, în conștiința publică națională și comunitară, a responsabilității omului față de ceilalți oameni, față de societate și față de Dumnezeu. În același timp, absolventul de teologie are obligația de a susține prin viața sa o familie pe care a primit-o de la Dumnezeu și prin întreaga activitate pastorală, valorile creștinismului.

În acest context, lupta din ce în ce mai acerbă de a distruge noțiunea de familie, ca unire pentru toată viața dintre un bărbat și o femeie, este din ce în ce mai prezentă în discursul public.

Școlile teologice au marea responsabilitate ca în procesul didactic să introducă și tematici care să îi pregătească pe viitorii slujitori duhovnicești să înțeleagă subtilitățile luptei de astăzi contra creștinismului, în special prin amestecul valorilor creștine cu cele laice sau din alte religii.

Indiferența ucide! – este un slogan actual. În același timp, indiferența și lipsa de sensibilitate față de oameni în nevoi sau cu nevoi speciale, față de degradarea morală a societății, trebuie combătută atât în planul ideilor, cât și al practicii. Școlile teologice nu trebuie să formeze numai teoreticieni plini de cunoștință, dar fără dorința de a se implica în societate.

Istoria dezvoltării societății umane arată clar faptul că acele modele de dezvoltare bazate pe valorile creștine și care au fost trecute în teamă de Dumnezeu și dragoste de oameni, au condus la dezvoltarea societății, la pacea socială și la înțelegerea dintre oameni.

Dezvoltarea plenară a aptitudinilor, imaginației, talentelor, deprinderilor personale cu impact asupra societății trebuie să se regăsească în planurile de învățământ ale școlilor teologice.

În cazul în care nu se regăsesc, ele trebuie introduse prin materii noi de studiu, ca răspuns la nevoile stringente ale societății.

Teologia nu înseamnă doar hermeneutică și omiletică, ci și pasiune, devotament, dedicare.

Nu trebuie acceptat ca teologia să ajungă din „regină", „cenușăreasă".

Aceasta depinde de profesori, studenți, care să fie recunoscuți în primul rând ca oameni ai CĂRȚII SFINTE, dar și cu o largă cultură și deschidere spre cercetare a trecutului și înțelegerea corectă a ceea ce s-a întâmplat atunci, astfel încât cunoștințele lor să fie de folos astăzi!

Construirea, de către fiecare generație, a unei mentalități colective, specifice ei, se poate realiza și fără teologi. Dar ar fi o mentalitate seacă, limitată, fără viitor binecuvântat de Dumnezeu.

Ec. Virgil ACHIHAI,

Președinte Biserica Creștină după Evanghelie – Uniunea Bisericilor Creștine după Evanghelie din România; secretar general, Alianța Evanghelică din România

SECȚIUNEA I

Articole în limba română

FAMILIA – ÎNTRE OCROTIRE ȘI SUBMINAREA SA DE CĂTRE STATUL CONTEMPORAN SECULARIZAT

Conf. univ. dr. Titus CORLĂȚEAN
Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”
Facultatea de Științe Juridice și Administrative, București

Abstract: The Family – Between Protection and Its Undermining by the Contemporary Secular State
The freedom of thought, conscience and religion represents a fundamental Human Right guaranteed by the European Convention on Human Rights and other legal and political international documents.
In connection with the above mentioned fundamental right, the protection granted to the institution of the Family and for the parents' rights to ensuring for their children „such education and teaching in conformity with their own religious and philosophical convictions", rights to be respected by the State is consecrated by the first Protocol to the European Convention on Human Rights, other international treaties and political documents, but also through the jurisprudence of the European Court on Human Rights from Strasbourg.
The challenges in front of the Family within the current secular societies in Europe generate the risk of diminishing the parental authority, the atomization of the traditional Family and a more and more clear interference of the State in the private family life following the ideological secular liberal model. Nevertheless the recent adoption on April 27, 2017 of the Resolution 2163 (2017) of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe politically reconfirms the essential role of the Family and of the parents in relation with their children.
Keywords: Family, parents, children, freedom of conscience and religion, Resolution, Parliamentary Assembly of the Council of Europe, secular State

---

1. Comentarii introductive

În sistemul european de protecție a drepturilor și libertăților fundamentale ale omului, ale cărui principale repere sunt Convenția și respectiv Curtea Europeană a Drepturilor Omului, libertatea de gândire, conștiință și religie reprezintă una dintre valorile esențiale garantate, regăsită în cadrul categoriei drepturilor și libertăților politice. Această libertate fundamentală, care reunește de fapt trei componente conexe, dar cu o identitate distinctă, acoperă un domeniu larg de protecție, jurisprudența Curții Europene în acest sens pe marginea articolului 9 al Convenției fiind relevantă. În mod particular, vom aborda în prezentul studiu una dintre dimensiunile acestei libertăți, respectiv protecția drepturilor părinților de a-și crește și educa copiii potrivit convingerilor și credințelor morale și religioase pe care le împărtășesc și limitele în care statul poate interveni. Vom aborda în acest context, pe scurt, ca studiu de caz, tematica particularizată a drepturilor părinților și copiilor aparținând unor minorități religioase. Evident, aspectele legate de dreptul la educație sau combaterea discriminării fundamentate pe motive de credință religioasă reprezintă obiectul principal de interes pentru această analiză. Punctul de referință pentru studiul de caz îl reprezintă Rezoluția Adunării Parlamentare a Consiliului Europei 2163 (2017) pe tema: „Protecția drepturilor părinților și copiilor aparținând minorităților religioase", adoptată la propunerea raportorului desemnat, Valeriu Ghiletchi (Republica Moldova), la ședința plenului Adunării din 27 aprilie 2017.

2. Scurte considerații referitoare la libertatea de gândire, conștiință și religie

Atât Declarația Universală a Drepturilor Omului[1], cât și Pactul internațional privind drepturile civile și politice[2] proclamă această libertate pentru „orice persoană", iar restricțiile la care poate fi supusă, cu titlu de excepție, trebuie să fie prevăzute de lege.[3] În plan regional european,

1 Articolul 18; http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/

2 Articolul 18; https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf

3 Titus Corlățean, *Protecția europeană și internațională a Drepturilor Omului*, Universul Juridic, ediție a II-a revizuită, București, 2015, p. 67.

textul relevant este cel al art. 9 al Convenției Europene a Drepturilor Omului.[4] Literatura de specialitate este unanimă în a sublinia că această libertate fundamentală presupune respectarea de către autoritățile publice ale statului a diversității convingerilor, pentru a garanta persoanei o desăvârșită independență spirituală.[5] Strict din perspectiva componentei *libertate religioasă*, aceasta presupune o dublă dimensiune, cea interioară (credința ca atare) și respectiv manifestarea exterioară a religiei, care poate fi individuală sau poate îmbrăca forme colective.[6] Atât prima dimensiune, cât și cea de-a doua, adică dreptul persoanei de a-și manifesta propriile convingeri, individual sau colectiv, *în public sau în privat*, sunt relevante pentru analiza noastră în ceea ce privește drepturile părinților în raporturile cu copiii, în cadrul familiei și raportarea statului la acest regim juridic.

3. Importanța familiei și autonomia sa

Literatura de specialitate menționează faptul că în mod tradițional Dreptul a respectat autonomia familiei și a acordat părinților o marjă considerabilă în chestiunile legate de creșterea și educarea copiilor[7].

Rolul central al familiei a fost o lungă durată de timp recunoscut de Dreptul Internațional Public, începând cu art. 16, paragraful 3 al Declarației Universale a Drepturilor Omului[8]. Pe aceeași linie se situează și Convenția Națiunilor Unite privind drepturile copilului din 1989.[9] Articolul 18, paragraful 1 al Convenției menționate statuează foarte clar faptul că părinții sunt considerați cele mai indicate persoane să crească

4 http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf

5 Corlățean Titus, op. cit., p. 68.

6 *Ibidem.*

7 Rex Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford University Press, second edition, published in the USA/New York, 2015, p. 201.

8 " Familia constituie elementul natural și fundamental al societății și are dreptul la ocrotire din partea societății și a statului."; http://www.anr.gov.ro/docs/legislatie/internationala/Declaratia_Universala_a_Drepturilor_Omului.pdf

9 Preambul: "…Statele părți la prezenta Convenție… având convingerea ca familia, ca unitate de bază a societății și ca mediu natural destinat creșterii și bunăstării tuturor membrilor săi și, în special, a copiilor, trebuie să beneficieze de protecția și de asistența de care are nevoie pentru a-și putea asuma pe deplin responsabilitățile în cadrul societății..."; http://salvaticopiii.ro/upload/p000600010000_Conventie_ONU_drepturile_copilului_2010.pdf

și să educe copiii: „Statele părți vor depune eforturi pentru asigurarea recunoașterii principiului potrivit căruia ambii părinți au responsabilități comune pentru creșterea și dezvoltarea copilului. Părinții sau, după caz, reprezentanții săi legali sunt principalii responsabili de creșterea și dezvoltarea copilului. Aceștia trebuie să acționeze, în primul rând, în interesul suprem al copilului."[10]

Paragraful 2 al aceluiași articol 18 aduce o completare importantă: „Pentru garantarea și promovarea drepturilor enunțate în prezenta Convenție, **statele părți vor acorda ajutor corespunzător părinților** și reprezentanților legali ai copilului în exercitarea responsabilității care le revine în legătură cu creșterea copilului și vor asigura crearea instituțiilor, așezămintelor și serviciilor de îngrijire a copiilor."[11] Altfel spus, **rolul principal în creșterea și educarea copiilor le revine părinților, statul având rolul de a ajuta părinții, de a acorda asistența corespunzătoare acestora în realizarea misiunii pe care părinții o au, și nu aceea de a se substitui părinților. Aceasta este regula**, de la care legea și convențiile internaționale consacră și **excepțiile, motivate de necesitatea de a garanta ocrotirea copiilor în cazul semnalării unor situații de abuzuri, de exemplu.**

Articolul 8 al Convenției Europene a Drepturilor Omului prescrie în paragraful 1 faptul că: „Orice persoană are dreptul la respectarea vieții sale private și de familie, a domiciliului său și a corespondenței sale."[12] În acest context, este utilă menționarea hotărârii Curții Europene a Drepturilor Omului în cauza „Nielsen contra Danemarca"[13], care statuează: „Viața de familie în Statele Contractante implică o gamă largă de drepturi parentale și responsabilități în raport cu îngrijirea și custodia copilului... Viața de **familie** și în special **drepturile părinților de a exercita autoritatea parentală asupra propriilor copii**, având în vedere în egală măsura și responsabilitățile lor corespondente, **este recunoscută și protejată de Convenție**, în particular de articolul 8. Într-adevăr**, exercițiul drepturilor parentale constituie un element fundamental al vieții de familie**".[14]

10 http://salvaticopiii.ro/upload/p000600010000_Conventie_ONU_drepturile_copilului_2010.pdf

11 *Ibidem*.

12 http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_RON.pdf

13 Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 202.

14 https://hudoc.echr.coe.int/eng#{„itemid":[„001-57545"]}

Literatura de specialitate tradițională în materie, începând cu cea anglo-saxonă („common law”), a pus întotdeauna în evidență rolul special al părinților[15]. Dreptul anglo-saxon, de exemplu, a prezumat în mod consistent că părinții știu ceea ce este cel mai bine pentru propriii copii, „părinții sunt cei mai buni judecători pentru binele copiilor lor”[16]. Aceeași doctrină specifică faptul că: „*Common law* întotdeauna a prezumat, în absența neglijenței sau nepotrivirilor grave demonstrate, că părinții trebuie întotdeauna să facă toate alegerile semnificative care îi vizează pe copii și le este acordată o libertate generală să procedeze conform alegerii lor.”[17]

Se poate ușor constata consacrarea unui **statut juridic de autonomie** a familiei și, în speță, a modului în care părinții își realizează exercițiul drepturilor parentale față de copii în raport cu statul, dar și cu ceilalți actori individuali sau colectivi (persoane fizice sau juridice) din societate. Literatura de specialitate, făcând referire la exercițiul drepturilor fundamentale *lato sensu*, deci și, în opinia noastră, la exercițiul drepturilor parentale în interiorul familiei și în raport cu existența socială exterioară acestei entități, citează chiar existența unei prerogative de „**autodeterminare**”: „ideea că drepturile noastre nu sunt doar solicitările noastre legitime față de alții, dar și o chestiune a suveranității noastre față de noi înșine. Norma juridică statuează că libertatea și bunăstarea mea sunt în mâinile mele. Pot ori să insist pentru îndeplinirea îndatoririi tale față de mine – de exemplu, „nu mă răni” – sau îmi pot realiza ori renunța la dreptul meu. Nimeni altcineva nu poate stabili asta. Ideea că pot realiza sau renunța dă substanța corespunzătoare înțelegerii conceptului de *drepturi*”[18]. Deși împărtășim în bună măsură analiza amintită mai sus, suntem de părere, în acest cadru, că, terminologic, formula cea mai adecvată este cea de „autonomie” a familiei și pe cale de a aplica această prerogativă și în ceea ce privește exercițiul drepturilor parentale, în condițiile în care aceasta nu are totuși un caracter absolut, ea putând cunoaște prin

15 Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., pp. 202-203.

16 Lord Fraser of Tullybelton, citat de Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 203.

17 La Forest j in *B(R) v. Children' s Aid Society of Metropolitan Toronto*, citat de Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 203.

18 John P. Reeder Jr., *On Grounding Human Rights: Variations on Themes by Little, in Religion and Public Policy, Human Rights, Conflict and Ethics*, Edited by Sumner B. Twiss, Marian Gh. Simion, Rodney L. Petersen, Cambridge University Press, Boston Theological Institute, 2015, p. 101.

legea internă sau internațională, după cum aminteam anterior, limitări în cazul unor abuzuri demonstrate, care pun în pericol binele copilului.

4. Educația religioasă în familie

În contextul celor de mai sus, abordarea temei educației religioase în familie devine în mod particular pertinentă. Subiectul educației în familie, în general și cel al educației religioase, în particular, constituie puncte de interes pentru legislația internațională în materia drepturilor și libertăților fundamentale ale omului.

Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice dispune în articolul 18 paragraful 4 faptul că: „Statele părți la prezentul pact se angajează să respecte **libertatea părinților** și, atunci când este cazul, a tutorilor legali, de a **asigura educația religioasă și morală a copiilor lor în conformitate cu propriile convingeri**."[19]

La rândul său, Convenția Națiunilor Unite privind drepturile copilului din 1989 consacră în articolul 14 paragraful 2[20] un drept/îndatorire a părinților de a oferi copilului direcția în cursul exercițiului dreptului lor de a se bucura de libertatea religiei.

Pe aceeași linie prescrie și Declarația Națiunilor Unite din 1981 privind eliminarea tuturor formelor de intoleranță și discriminare[21] în cuprinsul articolului 5: „1. Părinții sau, după caz, susținătorii legali ai copilului au dreptul să organizeze viața în interiorul familiei în acord cu religia sau credința lor, acordând atenție educației morale pe care o consideră potrivită pentru creșterea copilului. 2. Fiecare copil se va bucura de dreptul de a avea acces la educație în domeniul religiei sau credinței în acord cu dorințele părinților săi sau, după caz, ale susținătorilor săi legali, şi nu va fi forțat să primească învățături ale unor religii şi credințe contrare dorințelor părinților sau susținătorilor legali, interesul superior al copilului fiind primordial."

Nu în ultimul rând, articolul 9 al Convenției Europene a Drepturilor Omului oferă fundament drepturilor parentale în acest domeniu prin

19 http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htp_act_text?idt=63815

20 http://salvaticopiii.ro/upload/p000600010000_Conventie_ONU_drepturile_copilului_2010.pdf

21 http://altera.adatbank.transindex.ro/pdf/4/009Declaratia%20cu%20privire%20la%20eliminarea.pdf

abordarea sa într-un plan mai general privind protecția libertății de gândire, de conștiință și de religie.[22] Articolul 2 al Protocolului 1 la Convenție stabilește obligația statului, atunci când realizează orice sistem public de educație[23], de a „respecta dreptul părinților de a asigura această educație și acest învățământ conform convingerilor lor religioase și filozofice."[24] Pe baza acestui text normativ, sunt relevante atât jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului, cât și pozițiile adoptate de Comitetul Miniștrilor Consiliului Europei, organizație politică internațională activând la nivel european și în cadrul căreia funcționează sistemul european de protecție a Drepturilor Omului, fundamentat pe Convenția și Curtea Europeană a Drepturilor Omului.[25] Cu titlu de exemplu, Liniile directoare stabilite de Comitetul Miniștrilor în materia „dreptului la educație al copiilor conform convingerilor religioase și filosofice ale părinților" statuează, între altele, că „statul, în îndeplinirea funcțiilor asumate în materia educației și învățământului, trebuie să vegheze ca informațiile sau cunoștințele care figurează în programa școlară să fie difuzate de o manieră obiectivă, critică și pluralistă. Îi este interzis statului să urmărească un scop de îndoctrinare, care poate fi considerat ca nerespectând convingerile religioase sau filosofice ale părinților[26]; de altfel, incumbă autorităților competente să vegheze cu cea mai mare grijă ca respectivele convingeri religioase și filosofice ale părinților să nu fie prejudiciate la acest nivel prin imprudență, lipsa de discernământ sau prozelitism intempestiv.[27]" Mai mult decât atât, în ceea ce privește dreptul fundamental la învățătură al copiilor, care se corelează strâns cu drepturile/îndatoririle parentale la educarea copiilor conform propriilor credințe religioase și respectiv la asigurarea unei educații pentru copii, se menționează că articolul 2 al Protocolului 1 nu distinge între învățământul public și cel privat[28]. Tot-

---

22 http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_RON.pdf

23 Philip Alston, Ryan Goodman, International Human Rights/ The succesor to International Human Rights in context, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 638.

24 http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htp_act_text?idt=28152

25 Droits de l' home dans les societies culturellement diverses, Lignes directrices adoptees par le Comite des Ministre et Compilation des norms du Conseil de l' Europe, Conseil de l' Europe, juin 2016, Imprime dans les ateliers du Conseil de l' Europe, pp. 57-138.

26 Hotărârea Curții Europene a Drepturilor Omului *Kjeldsen, Busk Madsen și Pedersen v. Danemarca*, citată în *Droits de l' home dans les societies culturellement diverses, Lignes directrices adoptees par le Comite des Ministre et Compilation des norms du Conseil de l' Europe*, op. cit., p. 88.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*, p. 87; a se vedea și hotărârea Curții Europene a Drepturilor Omului *Folgero și alții contra Norvegia*.

odată, același text menționat nu permite stabilirea unei distincții între învățământul religios și celelalte materii. Îi revine statului obligația de a respecta convingerile părinților, oricare ar fi acestea, religioase sau filosofice, pe durata întregului program școlar național.[29]

Din această perspectivă, este interesant de arătat că în doctrina de specialitate se reține faptul că, deși majoritatea tradițiilor religioase diferă, în materia specifică privind familia și drepturile parentale la educație și mai ales la educație religioasă, „există o serie de puncte comune semnificative, în particular la religiile Abrahamice."[30] Literatura de specialitate menționată subliniază faptul că pozițiile religiei creștine în domeniu sunt împărtășite, în bună măsură, de credincioși iudaici ori musulmani.[31] Creștinii insistă ca statul să nu interfereze cu creșterea copiilor conform valorilor religioase împărtășite de părinți. Familia este „celula originală a vieții sociale"[32] și „fundația societății".[33] Această entitate distinctă, o „comunitate a dragostei sub autoritatea părinților"[34], nu există pentru stat, conform concepției menționate. De asemenea, un copil nu este „o simplă creatură a statului".[35] Familia are, mai degrabă, propria sa integritate, propriul destin, scopuri și responsabilități în fața lui Dumnezeu.[36]

Abordările contemporane pe această temă s-au diversificat în ultimii ani. Există încă numeroși susținători ai poziției potrivit căreia familiile sunt un important tip de „instituții intermediare" sau „structuri care mediază" între atotputernicul stat și individ. Asemenea instituții pot funcționa ca o contrapondere la tendințele totalitare potențiale ale statului modern și puternic.[37]

Alte tendințe ale unor teoreticieni contemporani, mai reticente, contestă existența unui astfel de antecedent, o entitate pre-politică

---

29 *Ibidem*; a se vedea și hotărârea Curții a Drepturilor Omului *Folgero și alții contra Norvegia*.

30 Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 210.

31 *Ibidem*.

32 Catehismul Bisericii Catolice (Liberia Editrice Vaticana), 1994, paragraful 2207, citat de Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 211.

33 Al doilea Conciliu al Vaticanului, citat de Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 211.

34 A. Storkey, *A Christian Social Perspective*, Leicester, 1979, p. 234, citat de Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 211.

35 *Pierce v. Society of Sisters*, citat de Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit.

36 Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 211.

37 *Ibidem*.

distinctă precum familia, argumentând că aceasta este de fapt o construcție pur politică și juridică, definită și reglementată în detaliu de către stat.[38] Opinie neîmpărtășită, evident, de religia creștină, ai cărei reprezentanți afirmă în termeni clari, ca răspuns, că „familia este prealabilă oricărei recunoașteri de către autoritatea publică, ce are obligația să o recunoască." După cum am menționat anterior, convențiile internaționale susțin poziția religiei Creștine și a altor curente religioase.[39]

Principala provocare în epoca contemporană la adresa acestei poziții o reprezintă însă **curentul liberal manifestat tot mai puternic în cadrul statelor laice, secularizate** într-o tot mai mare pondere. Potrivit literaturii de specialitate, Liberalismul adesea se luptă să înțeleagă familia. Sunt menționați autori care argumentează că pentru liberali „funcționarea corespunzătoare și rolul familiei sunt pierdute, înlăturate sau văzute ca un obstacol în calea culturalizării copilului, care, tratat ca un individ autonom și adult, este invitat să navigheze printre valorile și normele pieței libere".[40] Pe această linie, se ajunge la recunoașterea unui drept complet și independent al copilului, recunoscut juridic, la libertate religioasă, distinct și deci potențial în conflict cu cel al părinților.

O astfel de abordare induce, în opinia noastră, în mod evident, riscul concret al subminării integrității familiei, iar decidenții statului secular contemporan, tot mai prezent pe continentul european, nu vor evita să intervină și să tranșeze într-un domeniu de mare sensibilitate, în care sunt deficitar echipați[41]. Situațiile frecvente din statele nordice din Europa și intervenția abuzivă a instituțiilor de protecție a copilului, de tipul Barnevernet din Norvegia, sunt relevante în acest sens.[42]

Acest curent de gândire și decizional specific societăților laice secularizate se îndepărtează tot mai pregnant de la înțelegerea corectă a principiului egalității și de la corecta interpretare a dreptului la nediscriminare. Într-o societate contemporană europeană preponderant secularizată, așa

---

38 L. Houlgate, *What is legal intervention in the Family? Family Law and Family Privacy,* 1998, p.141-143, citat de Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 211.

39 Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 211.

40 Laura Gellot, citata de RB Douglas si D Hollenbach, *Catholicism and Liberalism,* New York, 1994, p. 279, in Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 211.

41 Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 241.

42 Corlățean Titus, "The future of Knowledge: current challenges and pespectives for International Law" , în *The future of Knowledg,* Proceedings of Harvard Square Symposium, The Scientific Press, Cambridge MA, 2016, p. 13.

cum este cazul multor state europene în prezent, familiile cu părinți care împărtășesc convingeri religioase, precum cele creștine, devin tot mai mult niște obstacole în calea unui proces educațional care răstoarnă setul de valori morale tradiționale, prin promovarea unei libertăți absolute și a unei modalități diferite de a înțelege toleranța, într-un context în care liberalismul este reinterpretat, iar individualismul este contrapus valențelor, coeziunii și solidarității comunitare sau ale unor entități precum familia tradițională formată din bărbat și o femeie, împreună cu copiii lor. Formulele alternative de „familie" devin juridic egal valabile, ba chiar prevalează în tratamentul social și cel al politicilor publice promovate de stat, iar încercarea de rezistență este echivalată politic și juridic drept atitudine intolerantă sau discriminatorie. Și asta în ciuda faptului că reperele profunde ale dreptului la nediscriminare, astfel cum au fost stabilite și prin jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului, „implică nu numai obligația de a nu trata situațiile în mod nediferențiat, ci și pe cea de a trata în mod diferit persoane aflate în situații diferite."[43] A face diferențe nu înseamnă a discrimina, iar articolul 14 (nediscriminarea) al Convenției Europene nu interzice orice diferență de tratament în exercitarea drepturilor recunoscute.[44] Potrivit Curții Europene, „noțiunea de **discriminare** cuprinde în mod obișnuit cazurile în care un individ sau un grup este, **fără o justificare adecvată**, mai puțin bine tratat decât un altul, deși Convenția nu cere tratarea mai favorabilă."[45] Din această perspectivă, credem că este esențial să subliniem că, în raport cu **interesul mai general și fundamental al societății omenești de continuitate a existenței și progresului, inclusiv din perspectiva atributelor umane masculine și feminine de procreare,** societate care să se fundamenteze pe un **set de valori morale, așa cum sunt ele afirmate în doctrina creștină și care garantează stabilitate, coeziune, solidaritate în comunitate și societate** în ansamblul său, este **justificată și legitimă așteptarea**

---

43 Titus Corlățean, „Dreptul la nediscriminare în sistemul de protecție consacrat de Convenția Europeană a Drepturilor Omului", în *Exercitarea dreptului la nediscriminare și egalitate de șanse în societatea contemporană*, Lucrările celei de-a IX-a conferințe a nediscriminării și egalității de șanse, NEDES 2015, Editura Pro Universitaria, București, 2015, pp. 34-35.

44 F. Sudre, *Droit europeen et international des droits de l' home*, 7e edition refondue, PUF, Paris, 2005, p. 264.

45 Hotărârea Curții Europene a Drepturilor Omului *Abdulazis, Cabales si Balkandali contra Marii Britanii*, citată de Titus Corlățean, în *Dreptul la nediscriminare*.., op. cit., p. 35.

pentru garantarea unui regim juridic de protecție și ocrotire special pentru familia tradițională și pentru dreptul părinților de a-și crește și educa copiii în spiritul convingerilor religioase pe care le împărtășesc. Acordarea unui astfel de regim special, distinct de cel acordat altor cetățeni sau categorii care au alte opțiuni individuale sau de grup, nu înseamnă discriminare, ci luarea în considerare de către stat a importanței acestui aspect pentru stabilitatea și progresul societății și acordarea unui regim juridic aparte, care se justifică în termeni sociali. *Mutatis mutandis*, **nelegiferarea unor statute sociale pentru alte opțiuni individuale sau de grup, precum legiferarea căsătoriei între persoane de același sex (subiect aflat pe agenda publică din România în prezent) și care nu corespund situației de mai sus, semnifică acordarea unui regim juridic diferit pentru situații diferite față de cele ale familiei tradiționale, iar acest lucru nu înseamnă discriminare.**

5. Rezoluția 2163 (2017) a Adunării Parlamentare a Consiliului Europei

Protecția drepturilor părinților și copiilor aparținând minorităților religioase a constituit obiectul unui raport[46], care a inclus o rezoluție[47] și o recomandare[48], adoptat la 27 aprilie 2017 de Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei (APCE) la Strasbourg.

Raportul a fost precedat de inițierea unei moțiuni pe această temă de către parlamentarul Valeriu Ghiletchi (Republica Moldova) și alți 20 de parlamentari europeni, membri ai APCE. Moțiunea respectivă sublinia angajamentul Consiliului Europei de a promova protecția drepturilor prevăzute în articolul 2 al Protocolului 1 la Convenția Europeană a Drepturilor Omului. Documentul face totodată referire la activitatea sa anterioară a APCE pe această temă, ocazie cu care a exprimat preocuparea

46 Doc. 14260/31.10.2017; http://semantic-pace.net/tools/pdf.aspx?doc=aHR0cDovL2Fzc2VtYmx5LmNvZS5pbnQvbncveG1sL1hSZWYvWDJILURXLWV4dHIuYXNwP2ZpbGVpZD0yMzIzMyZsYW5nPUVO&xsl=aHR0cDovL3 NlbWFudGljcGFjZS5uZXQvWHNsdC9QZGYvWFJlZi1XRC1BVC1YTUwyUERGLnhzbA==&xsltparams=ZmlsZWlkPTIzMjM

47 Rezoluția 2163 (2017); http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=23719&lang=en

48 Recomandarea 2101 (2017); http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=23720&lang=en

sa privind discriminarea care poate apărea în urma unor restricții care nu sunt necesare în raport cu drepturile părinților de a-și crește și educa copiii în conformitate cu convingerile lor religioase și filosofice, inclusiv în contextul tendințelor de stigmatizare în societatea contemporană a diferitelor forme de organizare religioasă. Același document făcea referire la jurisprudența anterioară și constantă a Curții Europene a Drepturilor Omului, care consolida drepturile parentale menționate. Din această perspectivă, moțiunea solicita APCE să își reafirme poziția politică de susținere a respectării drepturilor menționate, inclusiv în cazul minorităților religioase de pe continentul european.

În analiza pe care o realizează în cuprinsul raportului și rezoluției redactate în baza moțiunii menționate mai sus, parlamentarul raportor[49] pleacă de la remarca factuală potrivit căreia populația din statele membre ale Consiliului Europei este mult mai diversă din punct de vedere etnic, cultural și religios decât în orice altă perioadă anterioară. Realitatea comunităților religioase din Europa este complexă și în continuă evoluție, cu credințele tradiționale răspândindu-se dincolo de teritoriile lor istorice și cu noi confesiuni care apar. Adăugam, în opinia noastră, și fenomenul paradoxal al transformării bisericilor creștine tradiționale din unele țări europene în biserici minoritare sau puternic minoritare, pe fundalul procesului accentuat de secularizare, dincolo de limitele general acceptate fixate prin principiul laicității. Este cazul în primul rând al unor state scandinave. În acest context, în opinia raportorului APCE, acest mediu complex și aflat în continuă transformare are potențialul de a ostraciza familiile aparținând minorităților religioase din cauza convingerilor și valorilor pe care le împărtășesc, mai ales în contextele în care există o majoritate dominantă care împărtășește viziuni divergente[50], inclusiv (și tot mai mult) de natură laică-secularizată. Textul rezoluției citate face referire în acest cadru la documentele de poziție adoptate anterior de APCE, prin care Adunarea afirmă poziția de a sprijini coexistența pașnică între indivizii aparținând diferitelor religii sau identități etnice și de a construi o comunitate tolerantă, democratică și pe baza respectului reciproc pentru

49 Valeriu Ghiletchi este deputat în Parlamentul Republicii Moldova și membru al delegației sale naționale la APCE, îndeplinind pe parcursul anului 2017 și funcția de vicepreședinte al APCE. Este membru al grupului politic Partidul Popular European.

50 Rezoluția 2163 (2017), para. 1; http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML-2HTML-en.asp?fileid=23719&lang=en

toți. Sunt menționate din această perspectivă Rezoluția 1904 (2012) privind dreptul la libertatea alegerii în educație în Europa, Rezoluția 1928 (2013) privind salvgardarea drepturilor omului în domeniul religiei și credinței și protejarea comunităților religioase împotriva violenței, Rezoluția 2036 (2015) privind combaterea intoleranței și discriminării în Europa, cu speciala privire asupra creștinilor și Rezoluția 2076 (2015) pe tema libertății religiei și conviețuirii într-o societate democratică.

Pe acest fundal, APCE își reafirmă angajamentul de a proteja dreptul fundamental la libertatea gândirii, conștiinței și religiei, în baza articolului 9 al Convenției Europene a Drepturilor Omului, precum și dreptul părinților de a oferi copiilor o educație în conformitate cu convingerile lor religioase sau filosofice, în baza articolului 2 al Protocolului 1 la Convenția Europeană menționată mai sus. Rezoluția adaugă un element important, respectiv reiterează pozițiile sale anterioare referitoare la dreptul fundamental al copilului la educație într-un mediu pluralistic, care consolidează gândirea critică, în acord cu prevederile Convenției Europene, protocoalelor la Convenție și jurisprudența relevantă a Curții Europene a Drepturilor Omului.

6. Concluzii

Dezbaterea publică actuală pe tema familiei în societatea contemporană, a drepturilor parentale de a crește și educa propriii copii conform convingerilor morale și religioase ale părinților (inclusiv în cadrul familiilor aparținând minorităților religioase), desigur cu limitările firești stabilite prin lege, ce țin de protejarea interesului superior al copilului în fața unor eventuale abuzuri sau de necesitatea găsirii unui just echilibru în raport cu educația oferită în sistemul pluralistic organizat sau permis instituțional de stat, este una de actualitate la nivel european. Este evidentă o tensiune sau chiar o confruntare între modelul tradițional consacrat de-a lungul timpului, inclusiv prin legi naționale, tratate internaționale sau cazuistica unor curți naționale și internaționale de justiție și respectiv tendințele contemporane de natură liberală, în statele cu politici și atitudini care depășesc cadrul firesc al principiului laicității și tind spre secularizare accentuată. Spiritul societății democratice pluraliste, care semnifică toleranța pentru familiile care aderă la un anumit model de educație, pentru care drepturile parentale la creșterea copiilor conform propriilor

convingeri și credințe este garantat este reinterpretat în prezent prin creșterea consistentă a prerogativelor statului de a interfera în viața familiei; prin consacrarea unor „drepturi" depline ale copilului minor (deci fără discernământ, în termeni juridici) la libertate religioasă, care pot intra în conflict cu drepturile parentale; prin proiectarea unei viziuni „atomizate" și individualiste a familiei, de factură liberală. Concluzia acestei din urmă viziuni este faptul ca modelul tradițional contrazice în prezent binele și interesul superior al copilului.[51]

Din această perspectivă, documente europene de dată recentă, precum Rezoluția APCE 2163 (2017), dar și evoluții precum **inițiativa organizării în România a unui referendum de revizuire a articolului 48 din Constituție, în sensul consacrării ocrotirii de către stat a familiei fundamentate pe căsătoria dintre un bărbat și o femeie**, cu consecințele concrete care decurg din aceasta sunt extrem de necesare și binevenite la acest moment. **Pledoaria pentru prezervarea înțelegerii tradiționale acordate autonomiei și integrității familiei și exercițiului drepturilor parentale privind creșterea și educarea copiilor prezintă mize extrem de profunde** și nu întotdeauna bine înțelese în societatea contemporană. Alături de alți autori din doctrină **favorizăm rezerva față de adoptarea fără discernământ a modelului liberal al familiei „atomizate", formate din existențe individuale, și nu din părinți și copii reuniți într-o familie coezivă și solidară**[52]. În opinia noastră, **politicile publice care promovează măsuri ce subminează instituția familiei, în baza unei „lecturi" noi a autonomiei familiei, nu pot avea decât consecințe dezastruoase pe termen mediu și lung pentru societate**. Împărtășim de aceea afirmația potrivit căreia: „În timp ce statul este destul de limitat în capacitățile sale de a promova relațiile (interumane), el poate face foarte mult pentru a le distruge."[53] **Așa încât, pentru Binele mult mai profund și pe termen lung al societății românești, bătălia pentru familie merită câștigată.**

51 Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., pp. 240-241.

52 *Ibidem*, p. 242.

53 F. Schoeman, *Rights of children, rights of parents and moral basis of the Family*, 1980, citat de Rex Ahdar and Ian Leigh, op. cit., p. 242.

Bibliografie selectivă

I. Tratate, cursuri, monografii

- Ahdar R., Leigh I., *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford University Press, Second edition, Published in the USA/New York, 2015.
- Corlățean T., *Protecția europeană și internațională a Drepturilor Omului*, Universul Juridic, ediție a II-a revizuită, București, 2015.
- Alston P., Goodman R., *International Human Rights/The succesor to International Human Rights in context*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Sudre F., *Droit europeen et international des droits de l' home*, 7e edition refondue, PUF, Paris, 2005.

II. Articole, studii

- Corlățean T., „Dreptul la nediscriminare în sistemul de protecție consacrat de Convenția Europeană a Drepturilor Omului", în *Exercitarea dreptului la nediscriminare și egalitate de șanse în societatea contemporană*, Lucrările celei de-a IX-a conferințe a nediscriminării și egalității de șanse, NEDES 2015, Editura Pro Universitaria, București, 2015.
- Corlățean T,. „The future of Knowledge: current challenges and pespectives for International Law", în *The future of Knowledge, Proceedings of Harvard Square Symposium*, The Scientific Press, Cambridge MA, 2016.
- John P., Reeder Jr., „On Grounding Human Rights: Variations on Themes by Little", în *Religion and Public Policy, Human Rights, Conflict and Ethics*, Edited by Sumner B. Twiss, Marian Gh. Simion, Rodney L. Petersen, Cambridge University Press, Boston Theological Institute, 2015.

III. Material documentar

- *Droits de l'homme dans les sociétés culturellement diverses*, Lignes directrices adoptees par le Comité des Ministres et Compilation des norms du Conseil de l' Europe, Conseil de l' Europe, juin 2016, Imprime dans les ateliers du Conseil de l' Europe.
- Universal Declaration of Human Rights. http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/

- Constituția României 2003, Regia Autonomă Monitorul Oficial, București, 2007.
- International Covenant on Civil and Political Rights. https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf
- European Convention on Human Rights http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf
- Convenția cu privire la drepturile copilului. http://salvaticopiii.ro/upload/p000600010000_Conventie_ONU_drepturile_copilului_2010.pdf
- Pact internațional cu privire la drepturile economice, sociale și culturale. http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htp_act_text?idt=63815
- Declarația cu privire la eliminarea tuturor formelor de intoleranță și de discriminare bazate pe religie sau credință http://altera.adatbank.transindex.ro/pdf/4/009Declaratia%20cu%20privire%20la%20eliminarea.pdf
- Catehismul Bisericii Catolice (Liberia Editrice Vaticana), 1994.

BISERICA: ÎNTRE REFORMA MAGISTERIALĂ ŞI REFORMA RADICALĂ. O LUPTĂ PENTRU LIBERTATE ŞI SCHIMBARE

Conf. univ. dr. Samuiel BÂLC
Institutul Teologic Baptist Bucureşti
samybalc@gmail.com

Abstract: The Church: Between Magisterial Reform and Radical Reform. A struggle for freedom and change
Reading the history of the Church, one can observe that over time many unscriptural practices have found their place within the Church, which has led to a dilution of authentic Christian life. With the cessation of persecution and the granting of privileges, the expansion of the Church has grown, with Christianity becoming a state religion. Since the conditions by which you could have been accepted as a member of the Church were abandoned, except for baptism which is still compulsory, and since discipline was no longer applied in the Church, there has been a deep spiritual decline.
Against the backdrop of the loss of living standards and genuine Christian living, the need for a reform within the Church has been increasingly palpable. The concern of the Reformers did not only focus on a simple reformation of the Church, but instead aimed at restoring the Church according to the pattern of the Primary Church. The Reformers emphasized that the Church, according to the teachings of Scripture, is not a strong and rich institution, but a family of believers. The Church exists not because it is recognized and sustained by the state, but because God lives and works in His people. The more frequent the abuses in the Church, the more the cries for reform. This article emphasizes the importance of reform for the Church and the impact of this reform on society.
Keywords: God, Church, Reformation, Scripture, State

Una din perioadele însemnate din istoria Bisericii a fost perioada Reformei. Această perioadă este deosebit de importantă pentru dezvoltarea teologiei creştine moderne şi a vieții creştine practice. Cu privire la contextul în care se produce reforma, Cornel Filip remarca faptul că: „Pe fondul prăbuşirii societății medievale şi pierderea controlului de către Biserică asupra celor citiți, schimbările care aveau loc în întreaga Europă au cuprins toate sferele de activitate determinând transformări profunde şi novatoare."[1]

Deşi, în mod deosebit, reforma este asociată cu persoana lui Martin Luther, nu pot fi trecuți cu vederea nici Huldrych Zwingly şi John Calvin. În acelaşi timp, sunt o seamă de lideri care au continuat reforma începută de Luther, Zwingly şi Calvin, numiți reformatori radicali.[2]

Deşi este dificil de făcut o clasificare a reformatorilor, datorită diversității lor, se pot remarca următoarele aspecte:

- Unii reformatori credeau într-o congregație restaurată a credincioşilor botezați, având o disciplină strictă şi fiind separați total de lume şi Stat.[3]
- Alți reformatori credeau într-o Biserică-comunitate care deținea toate lucrurile în comun.[4]
- Erau reformatori care credeau în Biserica-Împărăție ca Biserică ideală.[5]
- În acelaşi timp, erau reformatori care credeau într-o Biserică invizibilă, spirituală şi universală.

Această clasificare era făcută aşadar în funcție de concepția eclesiologică.

O altă clasificare era făcută pe baza părerilor teologice:

- Unii negau prezența fizică a Domnului la Cină.

1 Cornel Filip, *Influențe filosofice, culturale și religioase asupra creştinismului apostolic*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2016, p.287.

2 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Sabatarienii în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XIX)*, Vol. I., Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2014, pp.379-385.

3 Din această categorie fac parte radicalii elvețieni, cei din sudul Germaniei și anabaptiștii menoniți.

4 Din această categorie fac parte hunterienii.

5 Thomas Muntzer și anabaptiștii din Munster

- Alții nu acceptau botezul copiilor mici.
- Unii negau autoritatea Vechiului Testament.
- Alții se opuneau doctrinei cu privire la Sfânta Treime.

În cadrul reformatorilor radicali, pot fi identificate trei mari categorii: spiritualiştii[6], anabaptiştii[7] şi raționaliştii[8].

Cu privire la reformatorii radicali, Franklin Littell scria: *„În înregisstrările lor, radicalii îl lăudau pe Luther dar în acelaşi timp aveau şi o durere, pentru că era liderul pe care l-au urmat inițial, dar care nu a dus la capăt reforma aşa cum ei au anticipat-o".*[9] Deşi au pornit oarecum împreună în demersul de a reforma Biserica majoritară, au ajuns ca pe parcurs să se lupte unii împotriva altora, fapt care a condus la o separare totală între conducătorii reformei.

Adresându-se nobilimii creştine germane, Martin Luther a evidențiat nevoia de reformă a Bisericii, accentuând preoția universală şi importanța Sfintelor Scripturi ca singur izvor al credinței. Deoarece nu admitea ierarhia bisericească harică, stabilită canonic pe temeiul succesiunii apostolice, Martin Luther spunea: *„Renaşterea morală a omului se face în legătură directă cu Hristos fără mijlocirea ierarhiei harice."*[10] Îndreptându-şi atacurile împotriva papalității, Luther spunea: *„O Biserică condusă de o astfel de instituție [papa] nu mai poate fi de folos creştinătății."*[11]

---

6 Se orientau spre viitor căutând să organizeze o nouă Biserică. La spiritualişti exitau trei grupuri diferite – primii erau **spiritualiştii revoluționari** care erau conduşi de Thomas Muntzer şi care se bazau pe cărțile Daniel şi Apocalipsa, accentuând crucea sau durerea lui Hristos în opoziție cu Luther care vedea un Hristos blând, „dulce". A doua grupare erau **spiritualiştii raționali** care contemplau misterele religiei prin filozofie. Cea de-a treia categorie erau **spiritualiştii evanghelici** care abordau o poziție de mijloc între luterani şi catolici.

7 Priveau în mod general la trecut căutând să recreeze creştinismul original al Noului Testament. În cadrul mişcării anabaptiste se pot distinge tot trei grupări: **anabaptiştii revoluționari** care puneau accent pe Veciul Testament ca standard pentru modul lor de trăire, **anabaptiştii contemplativi**, precum Hans Denck sau Ludwig Hatzer, care erau preocupați de importanța „cuvântului interior" în contrast cu „cuvântul exterior" şi **anabaptiştii evanghelici** care priveau Noul Testament ca standard al învățăturii şi eticii.

8 Au fost puternic influențați de renascentismul umanist. Au încercat să explice misterul creştinismului prin motive şi lucruri comune. Raționaliştii pot fi împărțiți în două grupuri: **antinomialii** şi **antitrinitarienii**.

9 Franklin Littell, *The anabaptist view of the church. Study in the origins of sectarian protestantism*, a doua ediție revizuită şi adăugită, Boston, 1958, p. 4.

10 Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, EIBMBOR, Bucureşti, 2004, p. 436.

11 Martin Luther, *Scrieri*, „Către nobilimea germană", vol. 1, Edit. Logos, Cluj Napoca, 2003, p. 254.

Preoția universală a credincioșilor este, prin urmare, atât o responsabilitate, cât și un privilegiu; un serviciu, dar și un statut. Aceasta conduce spre una dintre definițiile lui Luther despre Biserică, şi anume: *communio sanctorum*[12], o comunitate a sfinților. Cu privire la această poziție, Paul Althaus spunea: *„Luther a coborât comunitatea sfinților din cer pe pământ."*[13]

Indignat de comercializarea indulgențelor, Luther considera că prin aceasta se oferă credincioşilor un drum uşor, superficial şi greşit care este contrar Evangheliei. Este un mod evident de a-i păcăli pe oamenii creduli şi nicidecum de a le oferi harul şi iertarea lui Hristos. Mântuirea nu este obținută așadar prin mijlocirea preotului sau cumpărarea indulgențelor, ci doar printr-o credință și pocăință autentică.

Prin publicarea celor 95 de teze, Luther a evidențiat frustrările profunde ale societății datorate practicilor Bisericii. Întrebat fiind despre scrierile sale care au stat la baza Reformei Bisericii, Luther a răspuns: *„Conştiinţa mea este prinsă de Cuvântul lui Dumnezeu. Nu doresc şi nu voi retracta nimic, pentru că nu este nici sigur, nici drept să mergi împotriva conştiinţei. Iată stau aici, nu pot face altfel. Dumnezeu să mă ajute. Amin."*[14] Aceste cuvinte au dus la condamnarea lui Luther ca eretic.

Luther a respins ideea unui drept ecleziastic deoarece, spunea el: *„Orice om devine prin botez creştin, deci şi preot."*[15] Slujirea preoțească nu este însă o lucrare pe care cineva o poate face independent de ceilalți, ci doar în măsura în care este ales de Biserică. Această încredințare a unei slujiri poate fi retrasă celui care abuzează de funcția deținută, sau nu mai corespunde din punct de vedere spiritual. Pentru Luther, un preot nu mai este prin urmare preot când este scos din slujbă.

Înlăturând diferența dintre preoți și mireni, Luther susținea faptul că nu doar papa are dreptul şi capacitatea de a înțelege şi interpreta Scriptura, ci fiecare credincios în parte în calitate de preot. Luther a insistat asupra faptului că: *„Scriptura poate fi interpretată numai prin alte*

---

12 O comunitate de oameni care se roagă unii pentru alții, o preoție de oameni care se ajută reciproc, o familie în care oamenii își poartă poverile unii altora, este communio sanctorum.

13 Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, traducere Robert Schultz, Philadelphia: Fortress Press, 1966, p. 298.

14 Jonathan Hill, *Istoria Gândirii Creştine*, Editura Casa Cărții, Oradea, 2007, p. 189.

15 Martin Luther, *Scrieri*, vol. 1, Edit. Logos, Cluj Napoca, 2003, p.39.

părţi din Scriptură pentru că Scriptura ne vorbeşte cu vocea lui Hristos."[16] Scriptura nu trebuie să fie subordonată prin urmare tradiţiei umane.

Nu numai câţiva sunt aşadar speciali, ci toţi sunt înaintea lui Dumnezeu în aceeaşi stare. Nu există diferenţieri sacerdotale în interiorul comunităţii îndreptăţite prin har. Pentru Luther: „*Cel îndreptăţit are intrare liberă la Dumnezeu şi îi este permis să se înfăţişeze înaintea lui Dumnezeu.*"[17] De reţinut că nu ritualul îl face pe om creştin şi preot. Ceea ce are o importanţă deosebită, spunea Luther, este starea spirituală interioară a credinţei şi apartenenţa la Hristos. Aceasta nu înseamnă pentru Luther că cei care nu îndeplinesc anumite slujbe de conducere ar fi mai puţin spirituali. Slujba spirituală trebuie înţeleasă mai întâi ca o problemă a chemării, a responsabilizării şi funcţiei unui om creştin în Biserică, care este trupul lui Hristos, fapt care ţine şi de o bună rânduială în cadrul Bisericii. Preoţia universală nu înseamnă că fiecare are voie să facă ce vrea în Biserică. Fundamentală la Luther este aşadar ideea de ordine şi responsabilitate a conducerii spirituale.

Potrivit concepţiei lui Luther, niciun lucru exterior nu-l poate face pe creştin liber sau pios, nici chiar dacă acel lucru este considerat o taină. În acest sens, Luther preciza faptul că: „*Sufletului nu-i ajută dacă trupul se înveşmântează cu haine sfinte, aşa cum fac preoţii şi clericii, nici dacă acesta se află în Biserică sau în aşezăminte sfinte, nici dacă se roagă doar trupeşte, posteşte, merge în pelerinaj sau face multe alte lucruri bune doar prin trup şi în trup.*"[18] Cu alte cuvinte, nu tainele sau sacramentele produc în om schimbarea, ci schimbarea produsă în om îi oferă acestuia posibilitatea de a se apropia corespunzător de aceste sacramente. Pentru Luther, spunea Heinrich Bornkamm, sacramentele erau: „*stâlpi indicatori de-a lungul şoselei vieţii care îţi aduc aminte atât în viaţă, cât şi în moarte despre promisiunile veşnice ale lui Dumnezeu şi despre harul Său care ne ţine*".[19]

Potrivit lui Karl Steck: „*Chiar dacă limbajul şi imaginile folosite de Luther provin din spiritualitatea mistică, scrierile lui Luther reprezintă un document unic al gândirii creştine în general şi al spiritualităţii protestante în special.*"[20]

16 Jonathan Hill, *Istoria Gândirii Creştine*, Editura Casa Cărţii, Oradea, 2007, p. 194.

17 Martin Luther, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 58, Weimar: Bohlau, 1833, pp. 12, 317.

18 Martin Luther, *Scrieri*, vol. 1, Edit. Logos, Cluj Napoca, 2003, p.155.

19 Heinrich Bornkamm, *Luther's World of Thought*, Martin H. Bertram, Concordia Publishing House, 1958, p. 97.

20 Karl G. Steck, *Martin Luther Studienausgabe*, Fischerverlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 81.

În ceea ce-i privește pe reformatorii radicali, o caracteristică comună a acestora a fost accentuarea procesului de interiorizare a mântuirii. Adevăratul creștinism, potrivit reformatorilor radicali, este personal și experențial. Trăirea vieții noi de credință trebuie să aibă loc înaintea botezului cu apă.[21] Ca urmare a acestui fapt, fiecare creștin trebuie să fie o mărturie pentru cei din jur.

O astfel de mărturie a fost evidențiată și de către Thaluck în cuvintele: *„Viața lor curată și ordonată, cinstea și demnitatea lor, manifestările lor religioase, ce se asemănau cu cele ale primilor creștini, a atras atenția multor oameni exercitând o influență binefăcătoare pentru credință."*[22]

Credința este așadar răspunsul pozitiv la harul lui Dumnezeu, dar această credință este incompletă fără actul anterior al unei pocăințe adevărate. O „credință istorică" care nu oferă niciun fel de dovezi în favoarea unei vieți schimbate nu are nicio valoare. Pocăința și credința implică o schimbare radicală a vieții și nu se rezumă la practicile religioase externe. Adevărata credință și pocăință au prin urmare putere și se văd în fapte.

În ceea ce privește atitudinea reformatorilor radicali față de cei care nu dovedesc o credință și pocăință autentică, Leonard Verduin sublinia următoarele:

> Nimeni nu este excomunicat sau exclus din comuniunea credincioșilor, decât cei care deja s-au separat și s-au exclus ei înșiși din comuniunea cu Hristos fie prin doctrine false, fie prin comportament impropriu. Noi nu dorim să excludem pe nimeni, ci, mai degrabă, să primim; nu vrem să tăiem în carne vie, ci mai degrabă, să vindecăm; nu vrem să alungăm, ci, mai degrabă să câștigăm înapoi; nu să îndurerăm, ci mai degrabă să mângâiem; nu să condamnăm, ci, mai degrabă să salvăm.[23]

Anabaptiștii au ținut întotdeauna la curăția vieții membrilor Bisericii, iar acest lucru era posibil numai cu o disciplină biblică.[24]

Un alt aspect în care se remarcă reformatorii radicali este importanța pe care aceștia o acordau închinării. Închinarea, spuneau ei, nu

21 Botezul este un punct culminant al convertirii.

22 A. Thaluck, *Das Kirckliche Leben des Siebzehnten Jahrhunderls*; cf. John F. Hurst, *History of Rationalism*, New York, 1865, pp. 55-81.

23 Leonard Verduin, *The Complete Writings of Menno Simons*, John C. Wenger, editor Scottdale; Herald Press, 1956, p. 413.

24 John Sampey, *Moral Standards*, În Baptist World Alliance, Berlin, 1934, pp. 42-49.

trebuie să fie formală, nu trebuie să izvorască doar de pe buze, ci din inimă. În ceea ce priveşte forma liturgică de închinare a reformatorilor radicali, Armitage evidenţia faptul că: *„aceasta era foarte simplă şi se compunea din cântări comune, citirea unei părţi din Sfânta Scriptură, rugăciuni şi predică, în care se explica partea biblică citită. Anabaptiştii reeditau prin aceasta forma de închinare a creştinismului apostolic, cum în discuţii le plăcea să se numească."*[25] Se poate spune că, în decursul istoriei Bisericii, au existat o mulţime de corelări între dezvoltarea doctrinei creştine şi practica închinării creştine.

Ca parte a protestului împotriva dominaţiei clericale în Biserică, reformatorii radicali au susţinut participarea tuturor credincioşilor la închinare. Introducerea limbii poporului în liturghie a fost considerată un act revoluţionar. Intenţia nu a fost de a seculariza închinarea, ci de a o dinamiza. În acest sens, s-a acordat un rol deosebit de important citirii solemne a Sfintelor Scripturi. Predicarea, rugăciunea, lauda şi sacramentele constituiau exprimarea comună a credinţei născută din vieţile transformate ale oamenilor. Întreaga viaţă creştină trebuie să fie plină de laude şi de mulţumire aduse lui Dumnezeu. Întregul program de reformă s-a bazat pe apelul urgent la autoritatea Scripturii. În acest sens, Menno şi-a îndemnat ascultătorii să nu se încreadă în tradiţiile vechi, în bulele papale, în decretele imperiale sau în *„înţelepciunea celor învăţaţi"*, ci numai în *„Cuvântul infailibil al lui Dumnezeu"*.[26]

Vorbind despre adevărata Biserică în contrast cu bisericile false, Menno Simons spunea:

> Ele nu sunt adevăratele adunări ale lui Hristos, ci doar se laudă cu Numele Lui. Adevărata Biserică a lui Hristos este cea a căror membrii s-au convertit cu adevărat, care sunt născuţi de sus de la Dumnezeu şi au o minte reînnoită de lucrarea Duhului Sfânt prin auzirea Cuvântului divin. Astfel, ei au devenit copii ai lui Dumnezeu, s-au supus ascultării de El, şi trăiesc zi de zi, sau din momentul în care au fost chemaţi, cu toată străduinţa în sfintele porunci şi în conformitate cu sfânta Lui voinţă.[27]

25 Thomas Armitage, *A History of the Baptists*, New York, 1887, p. 381.

26 Leonard Verduin, *The Complete Writings of Menno Simons*, John C. Wenger, editor Scottdale; Herald Press, 1956, pp. 100, 102.

27 Leonard Verduin, *The Complete Writings of Menno Simons*, John C. Wenger, editor Scottdale; Herald Press, 1956, p. 300.

Biserica adevărată este așadar comunitatea de oameni regenerați care în mod voit adoptă o viață de ucenicizare şi care se dedică unii altora în dragoste. În lucrarea intitulată *Douăsprezece articole de credință*, la articolul 9 Baltazar Hubmaier spunea:

> Eu cred şi mărturisesc o Biserică creştină sfântă şi universală, care este o comuniune a sfinților şi o frățietate a unor oameni pioşi şi credincioşi, uniți să-L mărturisească pe Domnul, un Dumnezeu, o credință şi un botez; adunați, conduşi şi păstrați pe pământ de singurul viu și dumnezeiesc Cuvânt [...] Mărturisesc de asemenea public că Tu, Domnul meu Hristos Isus, prin sângele Tău roşu, vărsat, ai sfințit pentru Tine Biserica şi că Tu eşti Capul şi Mirele ei, că vei fi cu ea până la sfârşitul lumii.
>
> O, Dumnezeul meu, dă ca eu şi toți oamenii credincioşi să se găsească, în cele din urmă, în această Biserică; de asemenea că noi uniți cu ea să credem, să învățăm și să ținem toate ce ne-ai poruncit prin cuvântul Tău și să smulgem toate lucrurile contrare, pe care Tu nu le-ai sădit, ca noi să nu fim duși în eroare de părerile unor oameni, instituții sau doctrine ale părinților din vechime, papi, cardinali, universități, sau obiceiuri vechi, tradiții.
>
> O Domnul meu Isus Hristos, stabileşte iarăşi cele două aşezăminte și ajută-ne să le mărturisim: botezul în apă și cina; aceste două legături cu care Tu ai încins vizibil mireasa Ta. Pentru că, până ce aceste două aşezăminte nu vor fi iarăşi restabilite şi aplicate potrivit cu instituirea şi porunca Ta, noi nu vom avea nici credință, iubire, Biserică, legământ, disciplină frățească, excludere, lucruri fără de care niciodată nu va fi bine în Biserica Ta de pe pământ.[28]

Reformatorii radicali erau gata să asculte de autoritățile civile în toate lucrurile care nu încălcau cerințele credinței lor. Acest lucru a fost subliniat şi de către Hans van Overdam care a explicat atitudinea tovarăşilor săi față de magistrați astfel:

> Să știți, nobili lorzi, cancelari, conducători de orașe și judecători, că noi recunoaştem slujbele voastre ca fiind bune și drepte; da, le recunoaştem ca fiind poruncite şi instituite de Dumnezeu, adică, sabia pentru pedepsirea celor care fac lucruri rele și pentru

28 Henry C. Vedder, *Balthasar Hubmaier*, New York, 1905, pp. 134-135.

> protejarea celor buni, iar noi dorim să ne supunem vouă în plătirea taxelor și în ascultarea hotărârilor voastre, atâta vreme cât ele nu sunt împotriva lui Dumnezeu. Iar dacă voi credeți că suntem neascultători în aceste priviințe, vom primi de bună voie pedeapsa voastră ca și cum am fi răufăcători. Dumnezeu, care cunoaște inima fiecăruia, știe că aceasta este dorința noastră.
>
> Dar vă rog să înțelegeți, nobili lorzi, că abuzul de putere, folosirea ilegală a slujbelor voastre nu le recunoaștem ca fiind de la Dumnezeu, ci de la diavol și că anticristul prin subtilitatea diavolului v-a vrăjit și v-a orbit ochii [...] Așadar, fiți înțelepți și treji, deschideți-vă ochii minții pentru ca să vedeți împotriva cui luptați, [...] adică împotriva lui Dumnezeu. Dacă va fi așa, nu vă vom asculta; pentru că este voia lui Dumnezeu să fim încercați în acest fel. De aceea, prin harul lui Dumnezeu, mai bine vom suferi și ne vom lăsa trupurile trecătoare să fie arse, înecate, decapitate, torturate, după cum veți crede de cuviință sau să fie insultate, alungate sau exilate, jefuite de bunurile agonisite de-o viață, decât să dăm dovadă de ascultare care este împotriva Cuvântului lui Dumnezeu; de aceea vom avea răbdare, lăsând răzbunarea în mâna lui Dumnezeu.[29]

Biserica trebuie deci să fie restaurată potrivit cu criteriile biblice. Credința este un dar fără plată a lui Dumnezeu, iar autoritățile își depășesc competența când apără Cuvântul lui Dumnezeu cu pumnul.

Reformatorii radicali credeau că Biserica este deosebită de societate, chiar când societatea se declara creștină. Separarea Bisericii de Stat a dus, în mod firesc, la dezvoltarea concepției potrivit căreia Biserica trebuie să preia de la Statul secular domenii de activitate cum ar fi: asistența socială, învățământul, ...etc. Educația a devenit o preocupare importantă pentru Biserică, dezvoltându-se în felul acesta învățământul creștin privat.

Reformatorii radicali nu doreau doar să reformeze Biserica, ci și să o readucă la puritatea ei apostolică. În acest sens, reformatorii radicali au contribuit la dinamizarea vieții creștine, acțiunea lor fiind considerată o „reformă a reformei". Analizând cu atenție poziția reformatorilor radicali cu privire la Biserică și slujirile consacrate, se poate spune la fel cum a

29 Citat de John C. Wenger, *Even Unto Death*, Richmond: John Knox Press, 1961, p. 71.

făcut-o și Roland Bainton, că *ei au stat fermi în lumina veșniciei, indiferent de ce s-a întâmplat sau s-ar fi putut întâmpla în istorie*.[30]

Concepția despre Biserică, susținută de reformatorii radicali, nu intenționa așadar să inoveze, ci să restaureze. Reformatorii radicali respingeau orice fel de constrângere din partea adevăraților creștini. Acest lucru a fost remarcat și evidențiat și de către John Wenger astfel: *„Hristos este turnul nostru de scăpare; arma noastră de apărare, Cuvântul lui Dumnezeu este sabia noastră; iar victoria noastră este credința curajoasă, fermă și tare în Isus Hristos. Armele de fier le lăsăm în seama celor care nu sunt în stare să deosebească sângele oamenilor de sângele porcilor.”*[31]

Reforma a contribuit la acreditarea ideii necesității educației elementare universale. Pentru ca fiecare să poată interpreta Biblia singur, trebuia să fie educat. Reforma a promovat apariția democrației atât în Biserică cât și în Stat. Laicilor li se dădea un rol mai mare în conducerea Bisericii. Reforma a stimulat capitalismul. Insistența asupra economiei, a hărniciei și a separării de distracțiile lumești scumpe a avut ca rezultat economii ce puteau fi folosite ca și capital pentru noi investiții economice. Reforma a adus mult așteptata renaștere a predicării. Luther a redat predicării locul ei de drept în Biserică, creând astfel un mediu de educare spirituală care era atât de larg folosit în Biserica primară.[32]

Reforma lui Luther, Calvin și Zwingly nu ar fi avut nici o șansă fără sprijinul politic și militar al nobilimii și al conducătorilor locali, sprijin pe care acești reformatori l-au acceptat. Pentru această protecție trebuiau făcute însă unele concesii care nu puteau desființa legătura dintre Stat și noile Biserici.

Acceptarea simbiozei dintre Biserică și Stat a dus la numirea *reformei magisteriale*. Această interdependență între Biserică și autoritățile seculare însemna că magistratul avea dreptul la autoritate în Biserică, la fel cum Biserica putea să se bazeze pe autoritatea magistratului de a aplica disciplina, de a suprima erezia sau de a menține ordinea. Împotriva acestei viziuni s-au ridicat reformatorii radicali care au respins orice autoritate seculară asupra Bisericii.

---

30 Ronald H. Bainton, *Studies on the Reformation*, Boston: Beacon Press, 1963, p. 206.

31 John C. Wenger, *The Complete Works of Menno Simons*, ed. Scottdale: Herald Press, 1956, (CWMS), p. 198.

32 Earle E. Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creștine*, S.M.R., 1989, pp. 348-350.

Reforma a însemnat sfârşitul controlului impus de o Biserică universală, fapt care a determinat Biserica catolică să inițieze contrareforma. *„Contrareforma poate fi definită ca o mişcare de reformă religioasă din cadrul Bisericii Romano-Catolice între 1545-1563 care a stabilizat şi întărit Biserica Romano-Catolică după pierderile ei grele în fața protestantismului.”*[33]

Contrareforma cuprinde două faze ce se pot distinge cu uşurință: prima fază reprezintă reacția catolică față de reforma protestantă, iar a doua fază se referă la activitatea pur reformatoare în sânul Bisericii Catolice. Reforma catolică se caracterizează prin reacția împotriva decadenței interne a Bisericii.[34] În alți termeni, spunea Emil Dumea, *„reforma catolică prezintă două elemente care apar independente de reforma protestantă: reînnoirea interioară a întregii vieți a Bisericii şi extinderea vitală a acesteia printre păgâni, extindere care nu poate fi înțeleasă ca o compensare a pierderilor spațiale europene devenite protestante.”*[35]

Printre măsurile luate în cadrul conciliilor convocate de către Papa Paul al III-lea, se remarcă:

- oprirea răspândirii protestantismului;
- înnoirea Bisericii Romano-Catolice;
- combaterea abuzurilor și corupției din sânul Bisericii;
- impunerea unor noi discipline severe clerului catolic;
- reorganizarea Inchiziției;
- interzicerea cărților eretice (consemnate în Indexul din 1543);
- crearea de noi ordine religioase care să combată protestantismul și să răspândească catolicismul;

Contrareforma catolică a fost în ea însăşi o recunoaştere a faptului că lucrurile nu mergeau bine în Biserica medievală.

Concluzionând, se pot spune următoarele:

- Chiar dacă Biserica a trecut prin multe persecuții, ea nu trebuie să lanseze persecuții împotriva nimănui.
- Cuvântul lui Dumnezeu trebuie predicat fiecărui om, dar nimeni nu trebuie forțat să accepte acest Cuvânt.

33 Earle E. Cairns, *Creştinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creştine*, S.M.R., 1989, p. 271.

34 Emil Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, Editura Sapienția, Iaşi, 2002, p. 401.

35 *Ibidem*, p. 402.

- O doctrină bună fără o trăire sfântă nu îți poate asigura mântuirea.
- Amestecarea Bisericii în problemele Statului poate duce la pierderea menirii și a mărturiei Bisericii.

Viața trăită în curăție, închinarea plină de zel, neclintirea în fața celor mai crâncene amenințări, a rămas o zestre istorică pentru urmașii acestor reformatori. Onestitatea în comportare, hărnicia în muncă, colaborarea în lucrare sunt un imbold pentru toți creștinii de astăzi. Se poate afirma, așadar, că lucrarea reformatorilor nu a fost în zadar. Ei au rămas un model pentru generații la rând, evidențiindu-se prin acțiunile lor faptul că, motivele reformei au fost atât derivative cât și determinative.

Bibliografie

- Althaus, Paul, *The Theology of Martin Luther*, traducere Robert Schultz, Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Armitage, Thomas, *A History of the Baptists*, New York, 1887.
- Bainton, H. Ronald, *Studies o the Reformation*, Boston: Beacon Press, 1963.
- Bornkamm, Heinrich, *Luther's World of Thought*, Martin H. Bertram, Concordia Publishing House, 1958.
- Cairns, E. Earle, *Creştinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creştine*, S.M.R., 1989.
- Dumea, Emil, *Teme de istorie a Bisericii*, Editura Sapienția, Iaşi, 2002.
- Filip, Cornel, *Influențe filosofice, culturale şi religioase asupra creştinismului apostolic*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2016.
- Hill, Jonathan, *Istoria Gândirii Creștine*, Editura Casa Cărții, Oradea, 2007.
- Littell, Franklin, *The anabaptist view of the church. Study in the origins of sectarian protestantism*, a doua ediție revizuită și adăugită, Boston, 1958.
- Luther, Martin, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 58, Weimar: Bohlau, 1833.
- Luther, Martin, *Scrieri*, „Către nobilimea germană", vol. 1, Edit. Logos, Cluj Napoca, 2003.

- Rămureanu, Ioan, *Istoria Bisericească Universală*, EIBMBOR, Bucureşti, 2004.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Sabatarienii în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XIX)*, Vol. I., Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2014.
- Sampey, John, *Moral Standards*, În Baptist World Alliance, Berlin, 1934.
- Steck, G. Karl, *Martin Luther Studienausgabe*, Fischerverlag, Frankfurt am Main, 1970.
- Thaluck, A., *Das Kirckliche Leben des Siebzehnten Jahrhunderls*; cf. John F. Hurst, *History of Rationalism*, New York, 1865.
- Vedder, C. Henry, *Balthasar Hubmaier*, New York, 1905.
- Verduin, Leonard, *The Complete Writings of Menno Simons*, John C. Wenger, editor Scottdale; Herald Press, 1956.
- Wenger, C. John, *Even Unto Death*, Richmond: John Knox Press, 1961.
- Wenger, C. John, *The Complete Works of Menno Simons*, ed. Scottdale: Herald Press, (CWMS), 1956.

DINAMICA MENTALITĂȚII COLECTIVE ȘI POLITICE

Dragoș MUȘAT, Președinte
Asociația „Conștiință și libertate", București
dragosmusat@adventist.ro

Abstract: The Dynamics of the Collective and Political Mentality
With the dawning of postmodernism, an unknown authority called „political correctness" appears. It has no connection with either logic or faith; and not even human rights. It seeks to suppress the expression of the real differences between options and ideologies, which they declare to be discriminatory. The dynamics of communication and the dynamics of social images intersect with the elements of the collective mentality, in which the mentalities of people and social groups play a fundamental role. Changes in the system of mentalities and opinions are only possible if there are significant changes in beliefs.
Faith, the essential element of mentality, is the most important source of social prejudices and opinions. Even though some beliefs, with a high psychological burden, generate in some peoples prejudices and opinions despised and blasted by other peoples, belief is generally one of the most valuable assets of a social entity. Prejudices isolate human communities and artificially counter them. They are counterproductive for peoples, nations and national minorities. Because the dynamics of the mentality accepts only slow, imperceptible changes, the incorporation of „political correctness" can be intuited sometime, in a not too distant future.
***Keywords*:** political correctness, collective mentality, prejudice, beliefs, faith, opinion

Introducere

De când există societatea umană, dintotdeauna au existat „autorități" care au sancționat gândirea și au legiferat ce este „corect" și ce nu. Istoria umanității reține doar două tipuri de „autoritate".

În antichitatea greacă, autoritatea în materie de gândire a fost „logica", cu deosebire cea aristoteliană. Ea oferea instrumentele raționale pentru a distinge raționamentul corect de cel fals. Antichitatea orientală și apoi Evul Mediu au cunoscut o altă autoritate, „revelația", purtată de textul sacru sau tradiție. În societatea iudaică, creștină sau islamică „adevărul revelat" a continuat să fie principala cale ce determina „corectitudinea" unui discurs. „Logica" și „Adevărul revelat" au guvernat istoria, separat sau împreună, până spre sfârșitul modernității. Dar odată cu zorile post-modernismului, un alt tip de autoritate își arată fața. Este o autoritate necunoscută până acum. Ea se numește „corectitudinea politică".

1. Corectitudinea politică

Corectitudinea politică este o autoritate pur politică. Ea n-are legătură nici cu logica, nici cu credința; și nici măcar cu drepturile omului, întrucât ea încearcă să suprime exprimarea *diferențelor reale* dintre opțiuni și ideologii, pe care le decretează ca fiind discriminatorii, x-fobie. Inițial izvorâtă din drepturile omului, ca normă benignă a decenței și a respectului față de semenii diferiți nouă, corectitudinea politică s-a metamorfozat în două decenii în dictatorul preocupat să împiedice exprimarea unei idei, opinii sau credințe neagreate de conveniența politică.

Corectitudinea politică este o autoritate dintre cele mai exclusiviste. **Ea etichetează drept „eretice" orice argumentări sau dovezi factuale în favoarea unei credințe și opinii ce se opune, sau amenință, ideologia stabilită politic drept „corectă".** Libertatea religioasă și manifestarea pluralismului cultural sunt percepute ca o amenințare față de „ortodoxia ideologică" pe care statul postmodern vrea s-o impună națiunii. Ea vrea o completă conformare a gândului. Nu fără motiv, John Taylor, editorialist la New York Magazine a numit corectitudinea politică drept „un nou fascism", „noua intoleranță", un „avatar al *ideinosti*-ului stalinist"[1].

În țările occidentale de tradiție iudeo-creștină, în care creștinii au devenit o minoritate defavorizată, este periculos să urezi „Crăciun fericit!" sau „Paște fericit!". Este discriminatoriu să afișezi un simbol care să amintească de Evanghelie. Este riscant să vorbești în public despre valorile iudeo-creștine, precum familia heterosexuală, roluri distincte în cămin,

1 John Taylor, „Are You Politically Corect?", *New York Magazine*, 21 ianuarie 1991.

dreptul la viață a nenăscutului, abstinența premaritală, fidelitate conjugală, credința în Hristos... pentru că vei fi urgent stigmatizat ca retrograd, homofob, misogin, islamofob... Corectitudinea politică a indus o teamă de a vorbi public despre discriminare sau persecuție, pentru a nu fi perceput ca unul care critică persecutorii.

Doamna Nina Shea, timp de mulți ani șefa Comisiei SUA pentru Libertate Religioasă Internațională la ONU, deplângea imobilismul forurilor internaționale de a reglementa stările de lucruri nu doar în țările majoritar ne-creștine, ci în egală măsură în statele lumii întâi. „Corectitudinea politică", spunea ea, „amenință societatea cu o intoleranță crescândă."[2]

Este adevărat că în România, corectitudinea politică este încă relativ difuză. Inerția culturii tradițional creștine obturează imaginea ei, cu toate că presiunea exercitată de modelele apusene și de alți factori din spatele cortinei își dovedesc efectul. Pentru că dinamica mentalității acceptă doar schimbări lente, imperceptibile, întronarea corectitudinii politice se poate intui cândva, într-un viitor nu prea depărtat.

Menirea oricărui actor pe eșafodajul social și cultural este cel de formator de opinie. Este mai lesne și mai sănătos să previi decât să corectezi. Pentru că prevenția presupune o acțiune pozitivă, pe când corecția este întotdeauna dureroasă și adeseori produce doar împotrivire.

2. Mentalitatea colectivă

Mentalitatea colectivă este definită în mai multe surse ca „ansamblu al modurilor de a percepe, judeca, acționa, caracteristic «spiritului» unui grup, unei epoci"[3]; „ansamblu de obiceiuri intelectuale, de credințe, de convingeri, de comportamente caracteristice unui grup"[4]; „fel particular de a gândi al unei colectivități"[5]; „ansamblu de opinii, prejudecăți și credințe care influențează gândirea indivizilor, a grupurilor umane, a popoarelor"[6].

2 Nina Shea, „Political Correctness Obscures Growing Religious Persecution", în *Alliance Defending Freedom,* Vol 6, nr. 3.

3 *Dicționar de filozofie*, București, EdituraPolitică, 1978, p. 453.

4 *Le petit Larousse*, Paris, 1992 p. 647.

5 *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, EdituraAcademiei, 1984, p. 539.

6 *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 139.

Imaginile sociale corespund sistemului de valori compatibil culturii, tradiției, sistemului de credințe colective și normelor sociale date. Ele contribuie la formarea conduitelor și orientarea comunicărilor sociale și se elaborează prin și în raporturile sociale de comunicare. De aceea, se consideră că dinamica comunicării și dinamica imaginilor sociale se intersectează cu elementele mentalului colectiv, în care mentalitățile oamenilor și grupurilor sociale joacă un rol vital.

Mentalitățile se manifestă înainte de toate social, și nu individual. Mentalitatea se naște în individ, dar, o dată formată, condiționează percepția realităților și determină comportamentul social al indivizilor. S-a constatat că oamenii care împărtășesc aceeași credință și au aceleași prejudecăți exprimă, de regulă, aceleași opinii cu privire la un obiect social dat. Transmiterea mentalităților se realizează prin contagiune mentală[7], imitație[8] și prin tradiție, de la membrii grupurilor primare și secundare în cadrul cărora relaționează indivizii. Credințele și prejudecățile apar la indivizi pe timpul dezvoltării lor ontogenetice, iar această dezvoltare are preponderent caracter social. Însușirea credințelor, prejudecăților și opiniilor de către membrii grupurilor sociale face posibilă socializarea lor, le conferă identitate și le certifică apartenența la o colectivitate specifică.

Între elementele constitutive ale mentalității (opinii, prejudecăți, credințe) există raporturi logice și raporturi afective. Raporturile logice se exprimă în faptul că, de fiecare dată, credințele generează prejudecăți, germenul prejudecății fiind, de fapt, o credință. Prejudecata poate fi esența unei credințe, o credință parțială sau un element al credinței. De obicei, credințele generează sisteme de prejudecăți și opinii care, o dată formate, se constituie în elemente ce favorizează receptarea și conservarea credințelor. Fenomenul este posibil datorită faptului că receptarea credinței este bidimensională: în primul rând, ea este un fapt de conștiință și, în al doilea rând, se bazează pe imitație și contagiune socială, ambele susținute de transmiterea din generație în generație. Interiorizarea și respectarea credinței țin, aproape în exclusivitate, de prejudecată și de opinie, pentru că ele acționează restrictiv și normativ asupra grupurilor umane. Astfel, majoritatea interdicțiilor cuprinse într-o credință sunt susținute de prejudecăți corespunzătoare, cu care se află în relații biunivoce. Se creează

7 *Dicționar de psihologie socială,*București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 67.

8 *Ibidem*, p. 114.

aproape o simbioză între interdicții și atitudinile comportamentale ale indivizilor direcționate de prejudecăți.

Opinia este orientată de prejudecățile care filtrează informația. Gustave Le Bon remarcă opiniile ca fiind bazate, în principal, pe elemente afective și mistice, și anume pe credințe; de aceea depind de reacțiile individuale pe care le modifică fără încetare mediul, caracterul, educația, interesul etc.[9] Variațiile produse de reacțiile individuale nu exclud posibilitatea existenței unor orientări generale care împing mereu pe aceiași indivizi spre anumite grupuri de opinie. Lucrul este posibil atunci când admitem că un popor nu este format numai din indivizi, diferențiați cu ajutorul educației, prin caracter etc., ci îndeosebi din moșteniri ancestrale deosebite. Experiența individuală și cea colectivă i-a transformat pe oameni în mod inegal, purtându-i spre o inegalitate crescândă. „Egalitatea, care a fost legea primelor epoci ale omenirii, nu ar putea fi aceea a prezentului și încă și mai puțin a viitorului."[10] Desigur, aceste componente eterogene ale unui popor pot avea în comun limba. Oamenii ajung relativ repede să vorbească aceeași limbă, „însă cuvintele trezesc în ei idei, sentimente și, prin urmare, opinii cu totul diferite."[11] Concluzia care se impune aici este că diferențele de opinii sunt create de diferențele de credințe și prejudecăți. Cu alte cuvinte, sistemul credințelor dintr-o societate determină un sistem de prejudecăți care stă la baza sistemului de opinii dominante în acea societate.

Raporturile afective relevă adevărul că întotdeauna credințele se adresează afectivului și nu logicului, datorită faptului că ele se receptează într-un spațiu preponderent afectiv (familie, grupul de credincioși etc.). Credința orientează prejudecățile, opiniile și, prin urmare, comportamentul. „Elaborată în zonele subconștiente pe care inteligența nu reușește să le atingă, o credință se suportă, nu se discută."[12]

Originea inconștientă a credințelor le face foarte rezistente. Indiferent de tipurile lor (religioase, politice sau sociale), credințele au avut întotdeauna un rol preponderent în formarea prejudecăților și opiniilor, constituind „poli activi în jurul cărora gravitează existența popoarelor,

---

9 Gustave Le Bon, *Opiniile și credințele*, București, Editura Științifică, 1995, p. 104.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 16.

punându-și amprenta pe toate elementele unei civilizații."[13] Dacă mentalitățile credincioșilor nu au evoluat prea mult de-a lungul istoriei este pentru că, în cursul vremurilor, sentimentele, adevărata temelie a sufletului, și-au păstrat fixitatea. „Inteligența progresează, sentimentele nu."[14]

Credința, datorită puterii sale magice, impune irealul mai presus de real. Chiar dacă unele credințe, cu o mare încărcătură psihologică, generează la diferite popoare prejudecăți și opinii disprețuite și blamate de alte popoare, credința, în general, face parte dintre bunurile cele mai de preț ale unei entități sociale. „O credință general acceptată dă unui popor o comunitate de gândire generatoare de unitate și forță."[15]

Împreună cu Gustave Le Bon, ajungem la concluzie că „legile care guvernează psihologia credinței nu se aplică doar marilor convingeri care lasă o pecete indelebilă pe canavaua istoriei. Ele sunt aplicabile și la majoritatea opiniilor noastre de fiecare zi privind ființele și lucrurile care ne înconjoară."[16] Aceste legi sunt aplicabile și la majoritatea prejudecăților privind realitățile ce ne înconjoară.

2.1. Credința

Credința este definită drept „certitudine afectivă, sentimentală, nonrațională care poate atinge, uneori, fanatismul."[17] În această accepțiune se înscriu și concepțiile religioase motivate însă prin revelație. Immanuel Kant consideră credința un act de voință, de adeziune individuală, subiectivă, care exclude îndoiala și se lipsește de rațiunile logice adecvate și comunicabile."[18]

În concepția lui Gustave Le Bon, „o credință este un act de origine inconștientă, care ne silește să admitem în bloc o idee, o opinie, o explicație, o doctrină[19]." Rațiunea nu este implicată în procesul formării credinței. „Când ea încearcă să justifice credința, aceasta este deja formată."[20] Credința constituie elementul esențial al mentalității. Ea este izvorul cel

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, p. 12.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 161.

18 *Ibidem*.

19 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 9.

20 *Ibidem*.

mai important al prejudecăților și opiniilor sociale, este sistemul de referință care determină subiectul, orientarea și sensul lor. În jurul marilor credințe ale lumii, se coagulează mentalități și opinii care străbat societățile și civilizațiile, lăsându-și amprenta în mentalul colectiv și în modul lor de viață. Schimbările în sistemul de mentalități și opinii nu sunt posibile decât dacă au loc schimbări semnificative ale credințelor. De aceea, „singurele revoluții autentice sunt acelea care reînnoiesc credințele fundamentale ale unui popor. Ele au fost întotdeauna foarte rare. De obicei doar numele convingerilor se transformă. Credința își schimbă obiectul, însă nu piere niciodată."[21]

Credința nu poate pieri pentru că nevoia de a crede este specifică naturii umane și se materializează într-un act psihologic care este ireductibil. „Sufletul omenesc are oroare de îndoială și de incertitudine... El are trebuință să fie călăuzit și de un credo religios, politic sau moral, care să-l domine și să-l scutească de efortul de a gândi."[22]

Prejudecățile, opiniile și credința care le generează, părți componente ale mentalităților, îi ajută pe oameni să interpreteze și să evalueze lucrurile și fenomenele sociale pe baza acestor „elemente fixe" existente în mentalul colectiv, care nu numai conservă credințele, prejudecățile și opiniile, dar și consfințesc legătura indisolubilă dintre indivizi și comunitățile sociale prin demonstrarea loialității, conformismului, identității, atașamentului etc.

Credințele constituie liantul social cel mai eficient și cel mai răspândit. Dar, totodată, ele sunt sursa cea mai importantă a incompatibilităților, tensiunilor și conflictelor sociale. „Epoca modernă cuprinde tot atâta credința ca și secolele care au precedat-o. În templele noi, se predică dogme la fel de despotice ca acelea din trecut și care numără credincioși la fel de numeroși."[23]

Credințele religioase au influențat și influențează profund viața spirituală și practică a societăților. În consecință, atât modelele comportamentale din diferitele societăți și normele morale generale, cât și structurile instituționale și normele juridice au fost impregnate de permanența raportare la ideologia religioasă.

---

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, p. 11.

23 *Ibidem*, pp. 11-12

Credințele sunt structuri psihice deosebit de complexe, rezistente, de durată, care își pun amprenta pe personalitatea omului aproape tot atât de apăsat ca și trăsăturile de caracter. „Dacă avem în vedere credințele religioase, politice etc.", relevă dr. Leonard Gavriliu, în prefața la lucrarea *Opiniile și credințele*, „constatăm că acestea nu se schimbă de pe o zi pe alta, că nu constituie convingeri lesne de destrămat sau de convertit și că, pentru a și le apăra, oamenii sunt în stare să-și verse sângele în bătălii pe terenul iraționalului absolut, recurgând la toate mijloacele, cum știm că s-a întâmplat pe vremea lui Moise, a cruciadelor, a Inchiziției, a regimurilor instaurate de Stalin sau Hitler, și cum vedem că se petrec lucrurile și azi, în Ulster, în Iugoslavia dezagregată de «explozia» unor credințe incompatibile, în noile state din Caucaz etc."[24]

2.2. Prejudecata

Prejudecata este un „mod de gândire marcat de factori emoționali, care se produce înainte și în afara cunoașterii obiective a realității date."[25] Ea este „ori afirmație, ori generalizare neverificată și neverificabilă cu privire la relațiile umane, la manifestările de comportament ale indivizilor, la calitățile personale sau de grup ale oamenilor"[26].

Fiind o opinie nesupusă verificării de către subiect, prejudecata este născută din anumite stereotipuri de gândire, proprii sau transmise, din generalizarea neîntemeiată a unei experiențe personale, din analogii grăbite și forțate. Se constată astfel că prejudecățile sunt generate mai mult de atitudini afective decât de cunoașterea reală și verificată a realităților sociale. Prejudecățile reflectă anihilarea spiritului critic al indivizilor și grupurilor sociale, diminuarea sau blocarea relațiilor și a schimbului de informații dintre popoare și națiuni, blamarea și punerea la stâlpul infamiei a unor întregi populații fără că realitățile acestora să fie cunoscute, denigrarea unor culturi și modele culturale care și-au demonstrat superioritatea de-a lungul istoriei, agresarea și deformarea imaginii unor state care au intrat în dizgrația marilor puteri ale vremii etc.

Prejudecățile izolează comunitățile umane și le contrapun în mod artificial. Ele sunt contraproductive pentru popoare, națiuni și minorități

24 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 5.

25 *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 196.

26 *Ibidem*.

naționale. De aceea, soluția sau alternativa la efectul devastator al prejudecăților sunt „adevărurile verificate ale rațiunii, în lupta cu mereu redutabilele afecte și cu crizele devastatoare de misticism și fanatism”[27].

3. Influențele colective

Influențele colective sunt responsabile de geneza unui mare număr de opinii în societate. „Imensa majoritate a oamenilor”, spune Gustave Le Bon, „nu au decât opinii colective. Chiar și cei mai independenți indivizi profesează în general opiniile grupurilor sociale de care aparțin ei înșiși.“[28] Opiniile pe care le generează mediul social sunt foarte puternice. Ele orientează atitudinile și comportamentul individului în așa măsură încât, în condițiile în care este obligat să părăsească mediul social, acesta este „silit să-și schimbe opiniile”[29].

„În fiecare epocă”, arată F. Braudel, „o anumită reprezentare a lumii și a lucrurilor, o mentalitate colectivă dominantă însuflețește, penetrează întreagă masă a societății. Această mentalitate care dictează atitudinile, orientează opțiunile, înrădăcinează prejudecățile, înclină într-o parte sau altă mișcările unei societăți este eminamente un fapt de civilizație.”[30]

„Mentalitatea este, fără îndoială, ceea ce se schimbă cel mai încet în societăți și în civilizații – dar, în ciuda unor rezistențe, a unor întârzieri și decalaje, ea este silită să urmeze, să se adapteze transformărilor din infrastructură.”[31]

Bibliografie

- BRAUDEL, Fernand, *Gramatica civilizațiilor*, București, Editura Meridiane, 1995.
- CULIANU, Ioan, Petru, *Eros și magie în Renaștere*, 1484, București, Editura Nemira, 1994.

---

27 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 6.

28 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 116.

29 *Ibidem*, p. 118.

30 Fernand Braudel, *Gramatica civilizațiilor*, București, Editura Meridiane, 1995, p. 55.

31 Jacques Le Goff, *op.cit.*, p. 150.

- DUTU, Alexandru, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, 1986.
- FREUD, Sigmund, *Totem și tabu*, București, Editura Humanitas, 1991.
- IORGA, Nicolae, *Stări sufletești și războaie*, București, Editura Nemira, 1994.
- LE BON, Gustave, *Opiniile și credințele*, București, Editura Științifică, 1995.
- *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politica, 1978.
- *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984.
- ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, Editura Științifică, 1991.
- FRAZER, George, James, *Creanga de aur*, București, Editura Minerva, 1980.
- HUIZINGA, Johan, *Homo ludens.Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, Editura Humanitas, 1998.
- POPESCU, Iulian, *Stil și mentalități*, Constanța, Editura Pontica, 1991.

DIRECȚII CONTEMPORANE ALE LIBERTĂȚII DE CONȘTIINȚĂ ÎN GÂNDIREA LUI SENECA

Dr. Lucian RĂCILĂ
Director Departamentul de Educație
Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea, Conferința Oltenia
lucian3ro@yahoo.com

Abstract: Contemporary Directions of the Freedom of Consciousness in Seneca's Thought
Seneca, though adept at the Stoic philosophical trend, is a profound thinker with an unusual freedom of consciousness for his time, a precursor of some theories that are found in the contemporary world. There is a clear resemblance between the precepts of the Stoic philosopher and the precepts Christian religion. His ideas made him be consulted not only by philosophers, but by the Fathers of the Christian Church or by many Christian moralists. Seneca is attracted to the faith in Providence and hopes for a better "beyond", for whom the world here is only a place to prepare. In the face of human reality, it honors virtues such as mercy, gentleness, endless love for people, being prized by the Fathers of the Christian Church, Tertullian (Christian writer of the second century), named him by Seneca noster.
Keywords: Seneca, virtute, conștiință, religie, morală

Motivația alegerii temei

Dintr-un studiu de specialitate, am realizat că filosoful Seneca se numără în prezent printre cei mai citiți autori latini. Acest fapt m-a determinat să cercetez *importanța conceptelor sale filosofice/politice/juridice, precum și libertatea religioasă și de conștiință expuse în vasta sa operă, într-un limbaj cuceritor, bazat pe o retorică ce fascinează omul contemporan.*

INTRODUCERE

Deși adept al filosofiei stoice, scrierile lui Seneca nu pot fi încadrate, exclusiv, în niciuna dintre școlile filosofice elenistice existente până la el, deoarece opera gânditorului roman reflectă, de fapt, experiența sa de viață. Accentuând propria experiență de viață, el transformă vechiul stoicism grec în conceptul numit azi *neo-stoicism*, pornind de la principiile filosofilor stoici, dar contribuind în același timp cu interpretări personale care au dat naștere neo-stoicismului, al cărui interes prioritar îl constituie *domeniul moral*.[1]

În primul rând, Seneca poate fi considerat un educator atât pentru contemporani, cât și pentru generațiile ulterioare, un educator al neamului omenesc. Prin această apreciere a educației Seneca duce mai departe tradiția filosofiei grecești și acordă o importanță deosebită educației. Oamenii trebuie să se ghideze conform principiului *singurul bine este cel moral*; să aspire să posede binele desăvârșit, și nu un bine particular, deoarece el este, în egală măsură, un aspirant la măreția divină.

Marele scop al vieții este *dobândirea virtuții* atât la nivel teoretic, cât și la nivel practic, filosofia reprezentând în același timp *contemplatio* și *actio*, iar acest fapt găsește un ecou până și în modul în care acesta își concepe pareneza și discursul educativ.[2]

Preocuparea lui Seneca este practicarea virtuții mai mult decât investigațiile teoretice asupra naturii acesteia: *filosofia nu stă în cuvinte, ci în fapte* și nici într-un caz ca o repudiere a oricărui interes teoretic. În acest fel, *concepția lui filosofică* este „o adevărată religie"; *concepția politică* scoate în evidență „omul politic orgolios, dornic de putere", dar care trebuie să posede *liniștea sufletească*, necesară executării sarcinilor propuse; și *concepția juridică* – adept al principatului, vede în *monarhie*, „forma de stat în conformitate cu natura", militant al *dreptului natural*, al *supremației individului asupra statului*, al egalității între oameni și al binelui suprem ce naște adevărata virtute umană.[3]

---

1 Nicolae POPA, Ion DOGARU, Gheorghe DĂNIȘOR, Dan Claudiu DĂNIȘOR, *Filosofia dreptului. Marile curente*, Editura C. H. Beck, București, 2010, p. 76.

2 Ștefan GEORGESCU, *Filosofia dreptului. O istorie a ideilor din ultimii 2500 de ani*, Editura All Beck, București, 2001, p. 31.

3 Nicolae POPA, Ion DOGARU, Gheorghe DĂNIȘOR, Dan Claudiu DĂNIȘOR, *Op. cit.*,pp. 77-81.

În articolul de față, am ales să abordez patru direcții de cercetare din vasta operă a lui Seneca, direcții ce ne oferă viziunea sa despre virtute, morală și religie, precum și despre libertatea de conștiință pe care acesta a posedat-o:

1. Arta contemplării metodice și pareneza
2. Precursor al creștinismului
3. Importanța timpului în autoexaminare
4. Precursor al psihanalizei și al psihologiei suferinței.

1. Arta contemplării metodice și pareneza

DEX.PARENÉZĂ s. f. *Discurs care preamărește virtutea; cuvântare, discurs prin care se urmărește dezlănțuirea unor sentimente, acțiuni etc.; încurajare, îndemn, imbold, înflăcărare, exortare* (< **fr. *parénèse*, gr. *parainesis***)

Seneca a fost un militant pentru înnoirea mentalităţilor şi a scriiturii, nu era un admirator al trecutului, ci atesta simțul devenirii istorice ironizându-i pe paseişti. Pentru el, strămoșii nu au fost mai buni decât romanii epocii sale, iar viciile sunt ale oamenilor, nu ale epocilor. Asta înseamnă că nu vremurile și comunitățile umane sunt vicioase, ci numai anumiți indivizi. Seneca reprezintă prin excelență un observator al contemporanilor săi, subtil, percutant, deosebit de acut, ce reconstituie condițiile psihologice ale unei vieți fericite şi inserția armonioasă a omului în univers, în același timp investigând cu acuratețe mecanismele profunde ale psihicului uman.

Pornind de la analizele sale, se pot prefigura anumite cuceriri ale psihopatologiei moderne, când observă pasiuni şi resorturi psihice de mare profunzime: psihologii ale fobiilor şi angoaselor aparent inexplicabile, mâhnirii, susceptibilității exagerate, culpabilității, ingratitudinii, exhibiționismului.[4] Filosoful stoic sesizează că anumiți oameni se îmbracă extravagant de teamă că altfel ar trece neremarcați de semenii lor, pe care astfel îi irită. Deși sunt contrariați, se văd obligați să nu-i ignore. Acesta chestiune reprezintă un exemplu de psihologie socială ce se aplică

4 Eugen CIZEK, Paula Bălașa, Anca Filipescu, Aurel Lupu, Mircea Nicolae Năstase, Slusanschi Radu Săndulescu, Dan Paula Bălașa, *Culegere de studii de civilizație romană*, București, 1979, pp. 7-28.

în orice generație, capitolul modei fiind unul cu implicații sonore în viața societății, astfel că putem spune fără îndoială că anumite observații se limitează la „blamul veacului" – *conuicium saeculi*.

În altă ordine de idei, demonstrația parenetică se realizează totdeauna liber, în cadrul unei structuri destinse, la nivelul unei reprezentări marcante, iar contradicțiile, uneori stridente, între o idee şi alta, în aceeaşi problemă, nu-l deranjează pe Seneca, adept al oportunității, al timpului potrivit – *eukairiei*.

Principalul personaj al prozei filosofului stoic este chiar el, om stăpânit de calm şi ținută morală înaltă, dar şi de năzuința către ameliorarea statutului politic al Imperiului, de ambiții puternice, de gustul succeselor mondene şi performanțelor stilistice remarcabile. În acelaşi timp, Seneca practică tipare structurale aparent dezordonate ale discursului său, dar fiind veritabile acte culturale: satira, epistola centrată pe spontaneitate şi improvizație sau dialogul.

În contextul dialogului senecan, acesta izvorăște mai ales din diatriba cinico-stoică, unde oratorul și dascălul de filosofie îşi mustra sever conlocuitorii sau discipolii și utilizează metoda discuției incitante, chiar a polemicii cu un interlocutor imaginar, un împotrivitor fictiv, ale cărui intervenții sunt, de altfel, scurte, oferind un bun prilej lungilor demonstrații pronunțate de filosof.

De exemplu, în lucrarea *Despre viața fericită*, în spatele interlocutorului fictiv se disimulează parțial, opozanți reali din viața lui Seneca. În același timp, filosoful vorbeşte şi scrie pentru *celălalt*, pe care, ca şi Platon cândva, se străduieşte să-l convingă treptat, într-un limbaj adecvat, impregnat de procedura declamației şi a retoricii.

Accentul cade în mod categoric pe comportamentul uman și pe o conduită individuală, în vreme ce atacurile satirice împotriva unor indivizi reali implică o valoare generalizatoare ce atribuie dialogului senecan o macro-sintaxă foarte labilă a discursului literar. Există o seducție psihologică interioară pe care o realizează expunerile filosofului asupra minții și sufletului uman, ceea ce îi conferă acestuia o strategie parenetică înaltă în alcătuirea cu multă pricepere, a autenticelor scenarii în jurul ideilor sale, întemeiate pe variațiuni pe o temă dată, pe care o tratează pe diferite planuri succesive.[5]

5 Winfried TRILLITSCH, *Senecas Beweissfuhrung*, Berlin, 1962, p. 12.

Redau mai jos schema logică a discursului senecan:

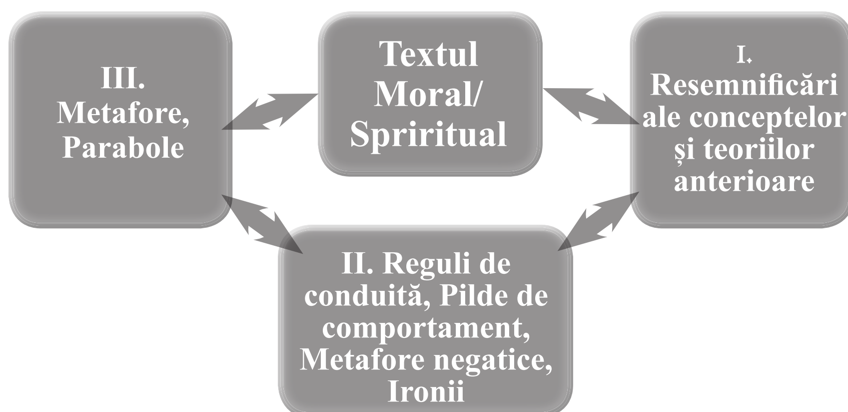


Fig.1. Schema logică a discursului senecan

Conform figurii de mai sus, fiecare dialog apare elaborat în jurul unui nucleu spiritual, care îi asigură unitatea în structura de profunzime: o dialectică progresivă conduce cititorii spre înțelegerea universală a conceptelor. Sunt puse la contribuție tehnicile oratorice romane privitoare la conștiința umană (*suasoriae*), digresiunile ilustrative, numeroasele exemple revelatoare, fragmentele speciale dintr-un discurs (tiradele) și amplificările retorice.

2. Seneca – precursor al creștinismului

Unul dintre aspectele importante ale implicațiilor scrierilor lui Seneca îl reprezintă asemănarea filosofiei acestuia, gândirea, conceptele etc. cu filosofia creștină. Chiar există anumiți analiști care consideră faptul că ideologia creștină s-a inspirat din opera marelui filosof antic, unii chiar afirmând că a existat o corespondență între apostolul Pavel și Seneca, declarând că acesta din urmă s-a creștinat, lucru ce nu este confirmat istoric, dar creează un interes în literatura de specialitate.

Seneca aparținea curentului stoic, lucru ce făcea să disprețuiască luxul, îmbuibarea, viața lipsită de orice preocupare înaltă, concepte pe care le regăsim și în conduita creștină. În vasta lui operă sunt foarte multe pasaje care se aseamănă cu religia creștină.

Seneca, precum și alți filosofi antici aveau foarte multe precepte morale, precepte ale binelui absolut și imuabil. Ei credeau că binele guvernează lumea și că el învinge mereu. Seneca era așadar stoic. El punea în prim plan virtutea, îndeletnicirea către filosofie, fuga de avuție, ajutorarea celorlalți, blândețea, faptele bune.

Conceptul egalității la Seneca, similar cu cel din creștinism, a fost dovedit prin actul real de sacrificiu pe care acesta l-a arătat, precum și de mulți adepți ai religiei creștine ce au mers până la sacrificiul suprem.

În tabelul de mai jos vom face o analiză textuală comparativă între perceptele doctrinei stoice în viziunea lui Seneca și perceptele creștine existente în Biblie, observându-se cu ușurință similitudini evidente între cele două doctrine[6]:

Tematica	Perceptele Bibliei	Perceptele lui Seneca
Îndreptarea păcătosului	*„Nu doresc moartea păcătosului, ci îndreptarea lui”* (Ezechiel 18:23)	*„Cât de omenesc va fi să arăți un suflet blând și părintesc față de cei vinovați și să nu le urmezi pildele ci să-i aduci pe calea cea bună”* (*Despre mânie*, din ciclul *Seneca*, scrieri filosofice alese, Editura Minerva, București, 1981, p. 24)
Iubirea vrăjmașului și iertarea păcatelor sale	*„Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc. Ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploile peste cei drepți și peste cei nedrepți.”* (Matei 5:44 – 45)	*„Nu este în firea unui om înțelept să urască pe cei rătăciți; altminteri se va urî pe sine.”* (*Despre mânie, Op.cit.*, p. 24)

6 *Seneca și doctrina creștină*, https://bucatidincarti.wordpress.com/2008/05/26/seneca-si-doctrina-crestina.

Sursa răului	*„Ce iese din gură, vine din inimă şi aceea spurcă pe om.”* (Matei 15:18)	*„Prin urmare, trebuie să ştim că răul de care suferim nu vine din locurile în care ne aflăm, ci dimpotrivă, dinlăuntrul nostru.”* *„Dar ia seama: poate că întreg răul vine din sufletul tău.”* (*Seneca, Dialoguri II,* Editura Polirom, Iași, 2004, p. 81, 85)
Prieteniile rele denaturează obiceiurile bune	*„Cine umblă cu înţelepţii se fac înţelepţi dar cine se însoţeşte cu nebunii va avea necaz.”* (Proverbe 13:20)	*„Când ne alegem prietenii, să-i căutăm pe cei mai puţin atinşi de defecte.”* *„Răul se răspândeşte când bolnavii se amestecă cu oamenii sănătoşi.”* (Seneca, *Dialoguri II,* Editura Polirom, Iași, 2004, p. 89)
Despre judecarea altora	*„Nu judecaţi ca să nu fii judecaţi.”* (Matei 7:1)	*„Unii trebuie să înveţe să nu reproşeze nimic.”* (Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduință,* Editura Polirom, Iași, 2005, p. 138)
Milostenia	*„Daţi mai bine milostenie din lucrurile dinlăuntru şi atunci toate vor fi curate.”* (Luca 11:41)	*„A nu urmări rodul binefacerilor, ci binefacerile înseşi, a căuta binele după ce a cunoscut numai răul, iată ce este propriu unei inimi mărinimoase şi bune. Ce măreţie ar avea actul de a fi de folos multor oameni dacă n-ar rămâne nimeni dezamăgit.”* (Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduință,* Editura Polirom, Iași, 2005, p. 138)

A da fără gândul de a primi	*„Oricui îți cere dă-i.”* (Luca 6:30) *„Şi dacă daţi cu împrumut acelora de la care nădăjduiţi să luaţi înapoi ce răsplată vi se cuvine?”* *„Faceţi bine şi daţi cu împrumut fără să nădăjduiţi ceva în schimb. Şi răsplata voastră va fi mare.”* (Luca 6:34-35)	*„Meritul constă în a face servicii fără gândul de restituire. Rodul binefacerii este cules de omul cu suflet nobil din actul însuşi al dăruirii. Un om adevărat nu se gândeşte niciodată la restituire decât dacă îl anunţă debitorul. Astfel, serviciul se preface într-un act de credit, iar a aduce un serviciu plătit este o cămătărie neruşinată!”* (*Despre binecuvântători,* din ciclul *Seneca, scrieri filosofice alese,* Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 138, 139) *„Trebuie să-i învățăm pe oameni să ofere, să primească şi să înapoieze din inimă.”* *„Să dăm aşa cum vrem să primim. Înainte de toate din inimă, repede fără ezitare. Omul care şovăie este foarte aproape de refuz şi nu-şi va atrage nici o recunoştinţă. De vreme ce în actul binefacerii intenția de a dărui are cel mai mare farmec, când şovăie dovedeşte lipsa voinţei.”* (Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduință,* Editura Polirom, Iași, 2005)
Împărăția lui Dumnezeu și sufletul omului	*„Căci iată că Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntru nostru.”* (Luca 17:21) *„Şi noi n-am primit duhul lumii ci Duhul care vine de la Dumnezeu ca să putem cunoaște lucrurile pe care ni le-a dat Dumnezeu prin harul său.”* (1 Corinteni 2:12)	*„Zeul este în preajma ta, este cu tine, este înlăuntrul tău. Înlăuntrul nostru este un spirit divin, veghind şi la bine şi la rău. În orice om de bine sălăşluieşte un zeu.”* (Seneca – *„Scrisoarea XLI”*)

Nu este niciun om drept fără Dumnezeu	*„Nu este niciun om neprihănit, nici unul măcar.”* (Romani 3:10-12)	*„Nu există om virtuos străin de divinitate.* (Seneca – *„Scrisoarea XLI”*)
Ajutorarea celor flămânzi și însetați	*„Împarte pâinea cu cel flămând și adu în casa ta pe nenorociții fără adăpost.”* (Isaia 58: 6)	*„Îi vom sfătui să întindă mâna celui ce se îneacă, să arate calea celui rătăcit, să-și împartă pâinea cu cel înfometat.”* (Seneca – *„Scrisoarea XCV”*)
Despre îngrijorări	*„Nu vă îngrijorați de viața voastră, gândindu-vă ce veți mânca sau ce veți bea.”* (Matei 6: 25)	*„Ce va fi în viitor vom vedea pentru azi însă nici o grijă. Dar mai există și ziua de mâine. Mai întâi cată cu atenție dacă există temeri neîndoielnice ale unei nenorociri viitoare, căci de cele mai multe ori noi ne batem cu presupuneri închipuite.”* (Seneca – *„Scrisoarea XIII”*)
Despre evitarea necazurilor	*„Și apoi, care dintre voi, chiar îngrijorându-se poate să adauge un cot la înălțimea lui.”* (Matei 6:28)	*„Să ne purtăm nu ca și cum ar trebui să trăim pentru trup ci ca și cum n-am putea trăi fără trup. Din prea mare dragoste pentru dânsul suntem chinuiți de temeri, împovărați de griji, expuși de ocări.”* (Seneca – *„Scrisoarea XIV”*) *„Viața nebunului este nefericită și mereu frământată, și mereu mânată spre ziua de mâine.”* (Seneca – *„Scrisoarea XVI”*)
Despre inutilitatea bogățiilor	*„Vedeți și păziți-vă de orice fel de lăcomie de bani, căci viața cuiva nu stă în belșugul avuției lui.”* (Luca 12:19)	*„Scapă o dată de bunurile acestea amăgitoare, mai de preț pentru cine le dorește decât pentru cine le are. Căci dacă ele ar avea vreo consistență, te-ar și sătura până la urmă, așa sporesc numai setea celor care le înghit. În lături cu această strălucire amăgitoare.”* (Seneca – *„Scrisoarea XV”*)

Bogăţia vs. Împărăţia Cerului	*„- Învăţătorule ce bine să fac, ca să am viaţă veşnică?**Dacă vrei să intri în viaţă, păzeşte poruncile**. Toate aceste porunci le-am păzit cu grijă, ce-mi mai lipseşte?**Dacă vrei să fii desăvârşit du-te de vinde ce ai, dă la săraci.**”* (Matei 19:19-22)	*„Pentru mulţi averea a fost o piedică în calea spre filosofie.”* (Seneca – *„Scrisoarea XVII*”)
Omul bun și omul rău	*„Omul bun scoate lucruri bune din visteria bună a inimii lui, iar omul rău scoate lucruri rele din visteria rea a inimii lui.”* (Luca 6:45) *„Nu este niciun pom bun care să facă roadă rea şi niciun pom rău care să facă roadă bună.”* (Luca 6:43)	*„Păcătosul întoarce toate lucrurile în rău, chiar pe cele care se arătau ca foarte bune. Omul drept şi neîntinat îndreaptă răutăţile sorţii, îndulceşte durităţile şi asperităţile lucrurilor prin ştiinţa de a le suporta, primeşte zilele bune cu recunoştinţă şi modestie şi pe cele rele cu statornicie şi curaj.”* (Seneca – *„Scrisoarea XCVIII*”)
Despre vicii	*„Cel lacom de câștig își tulbură casa, dar cel ce urăște mita, va trăi.”* (Proverbe 15: 27)	*„….bolile sufleteşti sunt lăcomia, cruzimea şi alte vicii înrădăcinate; prin urmare şi răul, cu toate chipurile sub care se prezintă: răutatea, invidia, trufia.”* (*„Scrisoarea CVI”* – Seneca)

Tabelul 1

3. Importanța timpului în autoexaminare

Seneca vorbește despre fericire, virtute și timpul pe care mulți muritori nu știu să-l prețuiască pe deplin. El ne reamintește că numai noi suntem beneficiarul timpului și al vieții noastre, drept pentru care ar fi bine să fim atenți cum îl utilizăm.

> *Timpul este singurul bun care-ţi aparţine cu adevărat. Tu alegi ce să faci cu fiecare clipă, cu ce să măsori Timpul acordat Vieţii tale. Când își păzesc averile, oamenii sunt foarte zgârciți, totuși, când vine vorba de cheltuirea timpului lor, singurul caz în care avariția este de lăudat, devin risipitori.*[7]

7 L. A. SENECA, *Scrisori către Lucilius*, traducere de Gheorghe Guțu, Editura Științifică, București, 1967, *Scrisoarea XVI*.

De asemenea, ne amintește de importanța cunoașterii valorilor noastre, conform cărora ne trăim viața și care ne dau imboldul de a realiza anumite lucruri, iar dacă ne știm scopurile este esențial pentru a trăi o viață cu sens și sentimente de împlinire. Cei mai mulți oameni nu au făcut un simplu exercițiu de introspecție cu privire la scopurile lor finale, astfel că nu cunosc nici ce i-ar putea face fericiți.

> *Toți oamenii își doresc să trăiască fericiți când însă vine vorba să vadă deslușit ce anume le face viața fericită, privirea li se încețoșează; și, departe de a dobândi ușor o viață fericită, cu cât este mai nerăbdător cel care se avântă spre ea, cu atât mai tare și-o îndepărtează, dacă a rătăcit cumva drumul. Când drumul duce în sensul contrar, graba însăși este cea care provoacă îndepărtarea. Mai întâi, ar trebui să hotărâm ce anume este acest lucru spre care năzuim, apoi să cercetăm pe ce cale ne putem îndrepta cel mai iute spre el. Câtă vreme însă rătăcim la întâmplare, fără să urmăm o călăuză, ci doar freamătul și strigătele de tot felul ale celor care ne cheamă în diverse direcții, viața ni se va irosi între drumuri rătăcite și se va scurta, oricât ne-am strădui, din răsputeri, zi și noapte. Să stabilim, prin urmare, și către ce tindem și pe ce cale.*[8]

În contextul timpului, filosoful stoic abordează *tema morții*, un motiv atât de frecvent al fricilor umane și al studiului fenomenului psihologic pe care îl creează această temă atât de complexă. El consideră că subiectul morții ar trebui să fie un motiv de a ne trăi mai intens și înțelept viața, nu unul de teamă: *Toată viața trebuie să învățăm să trăim, ba chiar, lucru și mai surprinzător, toată viața trebuie să învățăm să murim... Cel care își chivernisește fiecare zi ca pe ultima, nici nu tânjește la ziua de mâine, nici nu se teme de ea.*[9]

De asemenea, filosoful stoic abordează și *tema bogăției* și a rolului pe care aceasta îl joacă în viețile noastre, accentuând faptul că înțeleptul nu iubește bogățiile și nu le primește în sufletul său, dar le preferă și nu respinge averile pe care le are, ci le păstrează și dorește ca acestea să îi ofere un material mai bogat pentru virtutea sa. În casa bărbatului înțelept bogăția are rolul unui sclav, iar în a celui prost, locul unui stăpân.[10]

---

8 *Ibidem*

9 L. A. SENECA, *Alt timp nu am*, Editura Seneca Lucius Annaeus, București, 2014, p. 17.

10 *Ibidem*, p. 22.

O altă temă importantă în contextul importanței timpului și al autoexaminării o reprezintă *tema învățării*, a importanței de a avea un spirit receptiv, ferm și integru atunci când vine vorba de a învăța. Nu este suficient să acumulăm numeroase experiențe, dacă nu avem înțelepciunea de a le transforma în lecții pentru viitor:

> *Un spirit sigur pe sine și calm hoinărește prin toate ungherele vieții sale. După cum nu folosește la nimic, oricât de multă apă ai turna într-un vas, dacă nu există un fund care să o prindă și să o țină, nu are importanță cât de mult timp ți-e dăruit. Dacă nu are unde să se fixeze, el se duce, prelingându-se prin crăpăturile și găurile sufletului.*[11]

De asemenea, este foarte importantă *tema comportamentului uman*, care nu trebuie să concorde cu părerea celor mai mulți, Seneca detaliază cât de inutilă și neproductivă este părerea lumii și ajustarea comportamentului în funcție de ea:

> *Nimic nu ne aduce neajunsuri mai mari decât faptul că ținem seama de ce spune lumea, considerând că este bun ceea ce este îndeobște aprobat, si că trăim urmând nu judecata, ci principiul imitării. Rezultatul este că oamenii se îngrămădesc unii peste alții, îmbulzindu-se. Să căutăm, prin urmare, ce este mai bine să facem, și nu ce este mai obișnuit, ce ne va aduce în posesia unei fericiri durabile, și nu ceea ce găsește aprobare în rândul vulgului, cel mai rău interpret al adevărului.*[12]

Seneca este preocupat de cronoss-ul vieții umane, realizând aspectul fragil și scurt al timpului pe care îl petrece omul pe acest pământ, de aceea este în acord cu Hippocrat când afirmă: *Vita brevis est, ars longa – Viața e scurtă, știința veșnică.*[13] Un alt aspect de care este interesat filosoful este acela al *risipirii timpului*, argumentând că *lenea* și *viciile* contribuie din plin la această risipă de timp, pe care nu îl mai poți recupera niciodată[14], iar „cei care se cufundă în plăcerile stomacului și ale dragostei dau dovadă de o degradare înjositoare”[15].

11 *Ibidem*, p. 57.

12 *Ibidem*, p. 71.

13 L. A. SENECA, *Scrieri filosofice alese*, București, Editura Minerva, 1981, p. 41.

14 *Ibidem*, p. 42.

15 *Ibidem*, p. 49.

„Viața cea mai scurtă și mai neliniștită o au cei care uită de trecut, neglijează prezentul și se tem de viitor”[16], iar retragerea în singurătate, reprezintă aspectul ce aparține oamenilor puternici, acest fapt demonstrând că retragerea pentru un timp în singurătate este preferată oricăror bunuri sau lucruri materiale în concepția lui Seneca.

4. Seneca – precursor al psihanalizei și al psihologiei suferinței

DEX.PSIHANALÍZĂ s. f. **1.** *Ansamblul concepțiilor lui Freud privind viața psihică conștientă și inconștientă, după care tendințele sau dorințele profunde ale individului vin în conflict cu convingerile sale morale și sunt alungate în subconștient, de unde tind să reapară sub o formă travestită.* **2.** *Metodă de analiză psihologică și de tratament al bolilor neuropsihice, care își propune, prin diverse probe (asociații de cuvinte, relatări de vise, interpretări de figuri confuze etc.), să descopere cauzele nevrozelor și psihozelor și să vindece aceste boli.* – Din fr. **psychanalyse.**

A. Complexul Oedip

Tragedia Oedip rege (Greaca veche: Οἰδίπους Τύραννος – Oidipous Tyrannos) este o tragedie scrisă de Sofocle și jucată pentru prima dată în jurul anului 429 î.Hr.

La rândul său, Seneca prezintă și el piesa de teatru *Tragedia lui Oedip*, existând similitudini cu opera lui Sofocle, dar și deosebiri destul de importante între cele două lucrări.

Mitul (rezumat): *Oedip este fiul lui Laios, regele cetății Theba, și al Iocastei. Un oracol i-a prezis lui Laios că va fi ucis de propriul său fiu, care se va căsători apoi cu Iocasta, astfel încât, la nașterea lui Oedip, Laios i l-a încredințat unui slujitor poruncindu-i să-l abandoneze undeva cât mai departe. Oedip este găsit de niște păstori corintieni care îl duc la curtea regelui Polybus.*

Polybus îi devine tată până când Oedip atinge vârsta bărbăției. Atunci el pleacă la Delphi să consulte oracolul. Pe drum, într-un loc strâmt, niște călători ce veneau din partea opusă îi poruncesc să se dea la o parte să-i lase pe ei să treacă. Oedip refuză și are loc o luptă în cursul căreia el omoară doi oameni. Unul dintre aceștia era Laios, propriul său tată, pe care însă Oedip nu-l cunoaște. Astfel se împlinește profeția. După moartea lui Laios, rege al cetății Theba devine Creon.

16 *Ibidem*, p. 65.

La Theba, Oedip acceptă provocarea Sfinxului. Acesta punea câte o întrebare tebanilor și cum nu puteau răspunde îi ucidea.

Atunci regele Creon făgăduiește mâna Iocastei - și coroana regală - aceluia care îi va scăpa de Sfinx. Oedip a avut de răspuns la următoarea enigmă: „Cine merge dimineața în patru picioare, la amiază în două și seara în trei?". Oedip a ghicit că era vorba de om (care în copilărie merge de-a bușilea, folosindu-se de mâini și de picioare, la amiază adică la maturitate merge în două picioare, iar seara - la bătrânețe - se sprijină și într-un baston). Astfel Oedip obține răsplata făgăduită: tronul cetății Theba și mâna reginei Iocasta, despre care nu știe că e propria sa mamă.

Din căsătoria lor se nasc patru copii: Eteocle, Polynice, Antigona și Ismene. Dar cetatea Theba e bântuită de o molimă cumplită căreia nimeni nu îi găsește leacul. Supușii mor unul după altul și Oedip îl trimite pe Creon să întrebe oracolul care e motivul mâniei zeilor. Oracolul îi răspunde că trebuie răzbunată moartea regelui Laios și Oedip pornește cercetările pentru a găsi vinovatul. Se dovedește a fi el însuși ucigașul și îngrozit de propria-i faptă precum și de căsătoria incestuoasă cu Iocasta se pedepsește: își scoate singur ochii și pornește în straie de cerșetor într-o pribegie călăuzit de fiica sa Antigona. Este primit cu ospitalitate în Attica și moare la Colonus.[17]

Tragica poveste a lui Oedip și a celor apropiați lui a constituit una dintre cele mai bogate surse de inspirație ale poeziei grecești și ale literaturii din toate timpurile, având inclusiv în secolul XX – după apariția conceptului de „complex al lui Oedip" formulat de Freud – un rol de prim-plan în istoria gândirii.

Complexul Oedip este un concept teoretic central în psihanaliză.

S. Freud (1856-1939) a descris această noțiune, referindu-se la legenda mai sus rezumată a Greciei antice, în care Oedip, fiul regelui din Teba, fără să știe, își ucide propriul tată, Laios, și se căsătorește cu mama lui, Iocasta. În psihanaliză, *complexul Oedip* simbolizează legătura erotică inconștientă cu părintele de sex opus și rivalitatea față de părintele de același sex, care se dezvoltă încă din copilărie și provoacă sentimente de vinovăție și teamă în cadrul unei stări nevrotice. Prin această operă, alături de Sofocle, Seneca este considerat unul dintre pionierii antichității în materia psihanalizei, fiind un precursor al acestei problematici foarte importante în societate.

17 *Legenda lui Oedip*, în https://cultural.bzi.ro/legenda-lui-oedip-9500, Ianuarie 2014.

Există doi poli și în această chestiune: primul, în care problematica sexualității apare în scrierile antice într-un mod accentuat și altul, în care se minimalizează situația în cauză: *Această distanță nu descalifică operele respective, care descriu imagini hipertrofiate ale sexualității, față de scrierile filosofilor sau ale medicilor: ceea ce Petronius umflă, Seneca dezumflă. Cred că avem de-a face, în acest caz, cu o regretabilă sărăcie a arhivei.*[18] În cartea „Folies à Plusieurs", apărută în anul 2002, istoricul psihanalizei Mikkel Borch-Jacobsen subliniază faptul că Freud afirmă universalitatea complexului Oedip într-o manieră absolut arbitrară, în lipsa oricărui material clinic, în scopul găsirii unei explicații ad-hoc pentru presupusele înclinații incestuoase ale unor persoane analizate.

Aceste înclinații nu s-ar datora unui complex Oedip real, ci ar fi fost mai degrabă sugerate persoanelor analizate de însuși Freud, în tendința lui de a fundamenta etiologia sexuală a nevrozelor.[19]

B. Psihologia suferinței

Filosoful spaniol, acordă o mare importanță noțiunii de consolație și a stăpânirii de sine, precum și modalității în care o persoană ar trebui consolată în privința unei dureri suferite şi ce principii sunt folosite cu acest scop: *nu este mare lucru să te porți cu tărie atunci când toate merg bine, când viața curge pe un făgaş bun; trebuie să stea dimpotrivă pentru a pune sufletul la încercare.*[20]

Înțeleptul te îndeamnă şi te sfătuieşte cu dorința de a te consola. El este asemenea unui medic psiholog, un foarte bun observator, ce joacă pe scena teatrului vieții în calitate de spectator. În acest sens, toate principiile ce servesc spre ghidarea omului, sunt născute în urma unei fine analize a vieții. Felul în care te face să îți amintești, pe un ton blând, faptul că în stările afective, în special când te afli în cele negative, trebuie să ții cont de rolul pe care îl joci în societate și în familie, înainte de a-ți lăsa din frâu sentimentele și manifestările de orice fel. Astfel că nu poți fi

18 Ștefan IONESCU, *Cum a devenit, în cele din urmă, „cultivarea de sine" o fabulă*, în http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/ionescu-nr.-5_01.pdf.

19 Mikkel BORCH-JACOBSEN, *Folies à Plusieurs De l'hystérie à la dépression*, 2002, în https://www.scienceshumaines.com/folies-a-plusieurs-de-l-hysterie-a-la-depression_fr_2852.html.

20 L. A. SENECA, *Dialoguri II- Consolatio ad Marciam* 5.5, Tr. Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru şi Ștefania Ferchedău. Studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 28.

decât rațional în orice circumstanță a vieții, fie în fața unei reușite sau în fața unei pierderi de orice fel, pentru a nu fi dominat de simțurile primare, instinctuale. Așa poate fi recunoscut caracterul unei persoane de către ceilalți oameni. Metoda de consolare indicată de Seneca pentru a consola o pierdere importantă în viața cuiva o reprezintă problema perspectivei. Înțeleptul te va îndruma să uiți de orgoliul propriu și să realizezi că sunt mulți oameni în jurul tău care trăiesc o dramă precum a ta și că nu ar trebui să te consideri o țintă specială, diferită de aceștia[21].

Adevărata cheie ce ajută depășirea cu succes a unei situații nefericite, o reprezintă conștientizarea propriei condiții trecătoare de om, a împăcării cu propria moarte și a faptului că toată existența ta se îndreaptă către un sfârșit inevitabil, a faptului că timpul trece repede, lucru ce trebuie să trezească în tine dorința de a profita cât mai mult de viață, de a te bucura în orice moment de lucrurile ce te înconjoară. În acest sens, nu ar trebui să zăbovim prea mult în „butoiul cu melancolie", ci să ne bucurăm de viață: *carpe diem*; să nu fim îngăduitori cu noi înșine în privința conduitei noastre chiar și în clipele de furtună sufletească, tăria fiind o virtute ce aparține numai oamenilor de caracter.

O altă direcție a psihanalizei apare în lucrarea *Consolatio ad Polybium*, unde Seneca evidențiază importanța acceptării condiției noastre umane, aspect ce implică cunoașterea faptului că timpul este trecător, rezultând din aceasta că orice moștenire materială pe care am dori să o lăsăm va fi, în cele din urmă, destrămată: *Ce lucru veșnic au putut face mâinile muritorilor? Nimic nu este veșnic, puține durează vreme îndelungată; tot ce începe are și un sfârșit*[22]. În concepția sa, aceasta este cauza durerii ce nu are vreun rost[23], deoarece, oricât am suferi de mult pentru un eveniment nefericit, în special moartea unei persoane dragi, plânsul, deși alinător, nu ne va aduce înapoi persoana și nu va duce decât la întunecarea și scurtarea vieții noastre: *putem să acuzăm soarta, nu ne e cu putință să o schimbăm.*[24] Cu toate acestea, faptul că oamenii își duc existența într-o lume duală, le conferă posibilitatea de a alege ce fel de persoană pot să fie. În lucrarea,

21 *Ibidem*,6.1; 7.3

22 L. A. SENECA, *Dialoguri II - Consolatio ad Polybium* 1.1, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 197.

23 *Ibidem, Consolatio ad Polybium* 2.1, p. 199.

24 *Ibidem, Consolatio ad Polybium* 4.8, p. 205.

Consolatio ad Marciam, Seneca prezintă experiența a două femei ce au avut parte de aceeaşi suferință, şi anume pierderea fiului, şi modul opus în care se comportă fiecare. Cele două femei își pierd fiecare fiul, Livia şi Cornelia – una soția şi cealaltă sora împăratului Augustus.

Durerea celor două este similară, dar reacția lor este diferită: Livia, dovedind un caracter deosebit și exemplar, în opinia filosofului stoic, deși este îndurerată pentru o perioadă, aceasta e numai atât cât se cuvine[25], reușind să se desprindă de acel eveniment şi să-și continue viața. La celălalt pol se situează Cornelia, ce se lasă cuprinsă de disperare, până într-un punct în care i se dedică acesteia.

Această durere, devenită autoimpusă, *devine, pentru sufletul nefericit, o plăcere strâmbă*[26], ce îi afectează şi pe cei din jurul ei. Înțeleptul îi atribuie apelative de *măreață* Liviei, iar Corneliei, nu-i poate spune mai multe, deoarece ea este femeia ce s-a smuls din rândul celor vii[27]. În urma acestei pilde înțelegem că stă în puterea noastră să alegem ce fel de persoană suntem, chiar şi în condiții extreme ce ne perturbă starea de echilibru.

În lucrarea *Consolatio ad Polybium*, Seneca aduce în discuție faptul că în situația în care eşti o persoană cunoscută şi importantă, atunci cu siguranță nu te vei putea purta ca un om banal, sau că vei putea beneficia de timp în care să îți compătimeşti situația. Ca om ce dispune de o învățătură aleasă şi care are o trecere în rândul intelectualilor, prin însuşirile acestea eşti mai mult cu siguranță, expus criticilor: *Grea robie este o soartă măreață*[28].

Fiind un exemplu pentru ceilalți prin purtarea ta, nu ai dreptul să îți arăți suferința, deoarece tu reprezinți un stâlp de susținere pentru cei mai slabi, şi în cazul în care laşi să se vadă faptul că nu poți să îi mai susții, atunci vei cădea, iar acelaşi lucru se va întâmpla şi cu ceilalți.

Când devii o nevoie a celorlalți, o dată cu gloria vine şi uitarea de sine: *Nu ți-e îngăduit să plângi, tocmai ca să le poți da ascultare multora care plâng*[29]. Aceste sfaturi, bazate pe principiile filozofiei stoice, sunt cu toate acestea enunțate de o persoană obiectivă, neafectată de cele întâmplate,

---

25 L. A. SENECA, *Dialoguri II - Consolatio ad Marciam* 3.2, Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 39.

26 *Ibidem*,1.2, p. 26.

27 *Ibidem*,2.2, p. 28.

28 *Ibidem*,6.5, p. 42.

29 *Ibidem*,6.5, p. 42.

ceea ce dovedește faptul că superioritatea ființei vine din autocontrolul instinctelor și ale simțurilor primare, dar mai ales din rațiune: *Rațiunea să pună capăt lacrimilor*[30]. Iar această înțelepciune înseamnă și capacitatea de a te bucura de părțile bune care ți-au rămas sau, cum s-ar spune, să vezi partea plină a paharului: *Să ne bucurăm de ce ne-a fost dat și să dăm înapoi când ne este cerut*[31].

Un alt obicei constructiv este acela de a uita de suferință, prin preocuparea minții și spiritului cu activități ce necesită un grad sporit de concentrare. În felul acesta, nu te mai simți rău: *Întoarce-ți fața de la cele ce te chinuiesc la celelalte care îți aduc mângâiere*[32].

În concluzie, Seneca este un precursor al psihanalizei lui Freud, prin *Complexul Oedip*, chiar dacă acesta este doar într-o formă incipientă, nu în forma concretă și detaliată, așa cum o prezintă filosoful german.

De asemenea, consolațiile sunt importante în viziunea lui Seneca, iar în aceste două consolații, *Consolatio ad Marciam* și *Consolatio ad Polybium*, filosoful roman, sugerează că principiile stoice prezentate anterior reprezintă viziunea obiectivă, acestea având în același timp scopul de a alina simțurile cărnii, iar urmărirea lor reprezintă nu numai modalitatea către o viață mai fericită, ci și mai aproape de un ideal înalt, demn de o ființă superioară cum este omul înzestrat cu rațiune.

CONCLUZII

Filosof și mai ales artist, datorită forței expresive a scriiturii sale, Seneca a fost unul dintre marii maeștri ai tradiției culturale europene, care i-a inspirat pe Petrarca și pe Calderon, pe Shakespeare și pe Corneille, pe Rousseau, care îi datorează însăși ideea confesiunii.

Totodată, Seneca s-a manifestat și ca un martor al propriilor sale slăbiciuni, cum denotă dialogul *Despre viața fericită*. Slăbiciuni numai parțial justificate de reflecțiile asupra *eukairiei*. Deosebit de relevantă ne apare judecata lui Tacit, care, cu o ușoară ironie, îl prezenta ca un martor elegant și exact al epocii neroniene: „Acel bărbat a avut un talent fermecător și pe măsura urechii literare a vremii sale." Latura practică a filosofiei

30 *Ibidem* 4.8, p. 40.

31 *Ibidem*,11.3, p. 44.

32 *Ibidem*,12.1, p. 45.

stoice a lui Seneca, este ceea ce-i conferă independență. Punând preceptele deasupra principiilor, partea practică a moralei deasupra celei teoretice, proiectul senecan de reformare a omului răspundea pe deplin nevoii romane de o filosofie aplicată și aplicabilă.

Conceptul său filosofic pune mare accent pe ideea de *Bine Suprem*, pe *virtuțile practice* și pe *morală*, pe fenomenul cunoașterii *naturii umane* și pe *individ*, pe descoperirea adevăratei *rațiuni* și pe o *ordine morală* și *politică*. De asemenea, lucrările sale reprezintă adevărate opere de moralitate practică în care se pronunță explicit împotriva cultivării autonome a artelor limbajului, încă din antichitate el fiind perceput, la nivel general, ca fiind în primul rând un mare orator.

Epistolele către Lucilius se numără printre cele mai cunoscute lucrări filosofico-educative din toate timpurile. Seneca este un bun cunoscător al antichității clasice grecești ce încearcă să vină cu o viziune în care clasica *paideia* este redată în spiritului epocii și mediului în care a trăit.

Seneca se declară împotriva dialecticii așa cum era ea studiată în şcolile filosofice antice, dar nu este împotriva dialecticii în sine, ci doar împotriva modului în care alți filosofi o concep. El valorifică noțiunile dialectice în măsura în care acestea pot fi utile din punct de vedere educativ-moral și crede că *vorba unui om este asemeni modului său de a fi*. Când exprimarea unei epoci este una decăzută, este vorba despre o decădere a moravurilor acelei epoci. Seneca a ajuns să fie considerat un model demn de urmat de către posteritate, chiar și de cea creștină. Există o asemănare clară între preceptele filosofului stoic și preceptele religiei creștine. Ideile sale au făcut ca el să fie consultat nu numai de filosofi, ci și de Părinții Bisericii creștine sau de mulți moraliști creștini.

El este atras de credința în Providență și nădăjduiește într-un „dincolo" mai bun, pentru care lumea de aici nu este decât un loc de pregătire. În fața mizeriilor umane, acesta slăvește virtuți precum mila, blândețea, iubirea nesfârșită față de oameni, fiind prețuit de Părinții Bisericii creștine. Sunt opinii care susțin că la Roma există o corespondență între Apostolul Pavel și filosoful stoic Seneca, o lucrare apocrifă. Pavel, fiind un om de mare cultură, putea să cunoască scrierile lui Seneca.

Nu știm dacă și Seneca cunoştea epistolele Pauline. Totuşi, o oarecare apropiere a stoicului de creştinism este vizibilă. În epistola către Lucilius, Seneca îi scrie acestuia: *Nu cumva atunci când ne naştem de fapt murim şi*

când murim ne naştem la viaţa adevărată; aceea în care nu mai este alternanţă zi-noapte, pentru că este lumină permanentă? Aceasta ar putea indica o apropiere între Seneca şi creştinism care l-a făcut pe Tertulian, care altfel era foarte drastic cu tradiția, să-l numească pe Seneca: *al nostru*.[33]

Morala senecană a fost studiată cu sârguință pe tot parcursul Evului Mediu, relevând un limbaj moral ce are puncte divergente cu limbajul scrierilor unor autori precum Erasmus din Rotterdam, Shakespeare, Voltaire sau Kant. În cazul acestor autori există dovezi clare ale faptului că l-au studiat pe Seneca și că au valorificat moștenirea sa. *Elogiul nebuniei* a fost scrisă de către Erasmus după modelul scrierilor lui Seneca, Voltaire a fost inspirat de acesta în a-și concepe *Cugetările* iar *drama shakespeariană* este tributară tragediilor lui Seneca. Kant, consideră unii cercetători, s-a inspirat din Seneca pentru a diferenția între maxime acțiunii particulare și legea generală. În concepția sa, din dreptul natural derivă toate drepturile fundamentale pe care omul le poate poseda, în același timp, fiind importante de luat în seamă aspectele juridice esențiale pe care Seneca le accentuează: *libertatea* și *egalitatea/echitatea*.

Egalitatea la care se raportează filosoful roman nu este asemenea egalității concepțiilor antice sau a numeroaselor concepte filosofice ce au urmat dea lungul istoriei, nici măcar cu cea a egalității în comunism – valabilă doar până la *șefie*, paranoia puterii transformând pe oricine într-un dictator, având ca deviză: *funcția creează valoarea* – ci, o egalitate izvorâtă din natură, din dreptul natural, având ca deviză sintagma: *valoarea creează funcția*.[34] Virtuțile și calitățile pe care trebuie să le posede înțelepții sunt: *demnitatea, loialitatea, clemența – cu cât ai mai multă putere, cu atât trebuie să abuzezi mai puțin de ea*, lipsa *mâniei* și a *agresivității*, *prudența* și *moderația* pentru o viață echilibrată și cumpătată, precum și *binefacerea*, semne clare ale unei concepții avansate de morală și practică a virtuților omenești, baza tuturor acestora fiind *măsura și echilibrul*.

În viziunea lui Seneca, este extrem de important aspectul trecerii timpului și al autoexaminării umane, accentuând teme fundamentale ca: *tema morții, tema risipirii timpului, tema dobândirii fericirii* etc., astfel că

33 Gheorghe VLĂDUȚESCU, *Evenimentul care a despărțit epocile*, Facultatea de Filozofie a Universității din Bucureşti, 18 martie 2015, transcriere Augustin Păunoiu, în http://ziarullumina.ro/evenimentul-care-a-despartit-epocile-101010.html, 22 aprilie 2015.

34 Ioan LASCU, *Despărțirea de cultură*, Editura Ramuri, Craiova, 2005, p. 22.

omul trebuie să își numere bine anii vieții (temă abordată și în Biblie, vezi Psalmul 89 – un psalm al lui Moise) și să-i trăiască cu sens și responsabilitate, depășind piedicile comune: *lenea* și *viciile*.

De asemenea, așa cum am arătat în lucrare, Seneca este un precursor al psihanalizei lui Freud, precum și un veritabil observator al psihologiei suferinței și consolării umane, ce sugerează că principiile înțelepte prezentate, reprezintă viziunea obiectivă, acestea având în același timp scopul de a alina simțurile primare iar urmărirea lor reprezintă nu numai modalitatea către o viață mai fericită, ci și mai aproape de un ideal înalt, demn de o *ființă superioară* cum este omul înzestrat cu rațiune.

În urma acestei cercetări, consider că marele filosof Seneca reprezintă un strălucit gânditor al antichității, cu o capacitate de analiză filosofică, politică și juridică ieșită din comun, în care concepțiile sale despre filosofia discursului și a oratoriei, despre libertatea pe care ți-o oferă religia, dar și propria conștiință, autoexaminarea acesteia în decursul trecerii timpului, precum și analiza suferinței umane, ating veleități înalte ce își găsesc reverberații în comunicarea contemporană eficientă, în echilibrarea secularismului religiei și al creștinismului actual, precum și în domeniul consilierii, al psihologiei și al medicinii contemporane.

Închei această lucrare cu un crâmpei din profunzimea gândirii filosofului roman, în care poate fi înțeleasă toată concepția sa despre o viață curată:

„Să fim drepți fără a ne gândi la vreo răsplată." SENECA

Bibliografie

- BORCH-JACOBSEN Mikkel, *Folies à Plusieurs De l'hystérie à la dépression*, 2002.
- CIZEK Eugen, Paula Bălașa, Anca Filipescu, Aurel Lupu, Mircea Nicolae Năstase, Slusanschi Radu Săndulescu, Dan Paula Bălașa, *Culegere de studii de civilizație romană*, București, 1979.
- GEORGESCU Ștefan, *Filosofia dreptului. O istorie a ideilor din ultimii 2500 de ani*, Editura All Beck, București, 2001.

- IONESCU Ştefan, *Cum a devenit, în cele din urmă, „cultivarea de sine" o fabulă,* în http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/ionescu-nr.-5_01.pdf
- LASCU Ioan, *Despărţirea de cultură*, Editura Ramuri, Craiova, 2005.
- *Legenda lui Oedip*, în https://cultural.bzi.ro/legenda-lui-oedip-9500, ianuarie 2014.
- POPA Nicolae, DOGARU Ion, DĂNIŞOR Gheorghe, DĂNIŞOR Dan Claudiu, *Filosofia dreptului. Marile curente*, Editura C. H. Beck, București, 2010.
- SENECA L. A., *Alt timp nu am*, Editura Seneca Lucius Annaeus, București, 2014.
- SENECA L. A., *Dialoguri II - Consolatio ad Marciam* 3.2, Editura Polirom, Iași, 2004.
- SENECA L. A., *Dialoguri II - Consolatio ad Polybium* 1.1, Editura Polirom, Iași, 2004.
- SENECA L. A., *Dialoguri II- Consolatio ad Marciam* 5.5, Tr. Ioana Costa, Vichi-Eugenia.
- Dumitru și Ștefania Ferchedău. *Studiu introductiv* de Anne Bănățeanu, Editura Polirom, Iași, 2004.
- SENECA L. A., *Scrieri filosofice alese*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981.
- SENECA L. A., *Scrisori către Lucilius,* traducere de Gheorghe Guțu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, *Scrisoarea XVI*.
- *Seneca și doctrina creştină,* https://bucatidincarti.wordpress.com/2008/05/26/seneca-si-doctrina-crestina
- TRILLITSCH Winfried, *Senecas Beweissfuhrung,* Berlin, 1962.
- VLĂDUȚESCU Gheorghe, *Evenimentul care a despărțit epocile,* Facultatea de Filozofie a Universității din Bucureşti, 18 martie 2015, transcriere Augustin Păunoiu, în http://ziarullumina.ro/evenimentul-care-a-despartit-epocile-101010.html, 22 aprilie 2015.

LIBERTATEA RELIGIOASĂ ȘI DE CONȘTIINȚĂ ȘI BISERICILE CREȘTINE BAPTISTE ÎN ROMÂNIA ANILOR '80. ASPECTE IDENTITARE ȘI DE MENTALITATE

Dr. Marius SILVEŞAN
Istoric, Institutul Teologic Baptist din București
marius.silvesan@yahoo.com

Abstract: Freedom of Religion and Conscience and Baptist Christian Churches from Romania in the 1980s. Aspects of Identity and Mentality. Religious liberty and liberty of conscience are important components of a religious group like Baptists. In this context we are discussing about a secular society as Romania during communists period were we had a difference between official language and reality. Romanian Communist Party has tried to create a new society with a new mentality were was no place for religion. It's important to understand that Baptist Churches and their believers have their own identity who was affirmed in the society despite the fact that they have been persecuted. In this way, we understand the relationship between the religion and State, the way that religious liberty was reflected in public mentality in the last years of Communism in Romania.
Keywords: Romania, Religious liberty, Communism, mentality, Freedom of conscience, persecution, statistics, legislation, identity

---

Mentalitatea publică este un aspect important care trebuie luat în considerare atunci când se vorbește despre culte și libertate religioasă în România comunistă. Pentru baptiști este important faptul că regimul comunist a adus cu sine și un model de raportare la religie, fapt reflectat și

în modul în care confesiunea baptistă era percepută de către opinia publică. În societatea românească s-a dorit impunerea unei opinii antireligioase, context în care a fost vizată și Biserica Creștină Baptistă ca instituție și credincioșii acesteia, caracterizați ca fiind sectanți, agenți americani, oameni care sunt împotriva țării lor. Avem astfel o anumită mentalitate, o anumită opinie care se afla în strânsă legătură cu libertatea religioasă și de conștiință, mai exact cu lipsa acestora.

Pentru înțelegerea acestor aspecte, realizăm o incursiune în istoria comunității baptiste în România anilor '80 ai secolului XX prin prezentarea unor elemente care țin de cadrul legislativ, statistică, identitatea și organizarea din punct de vedere instituțional al baptiștilor în anii '80 ai secolului XX.

1. Introducere

Asumarea trecutului și cunoașterea adevărului cu privire la el sunt dezideratele de la care pornim în analiza relației dintre Biserică și Stat, aspecte relevante în ceea ce privește libertatea religioasă și de conștiință în mentalitatea publică prin faptul că arată valorile identitare ale baptiștilor români, subiect cercetat prin prisma științelor sociale, respectiv a istoriei.

Ipoteza de lucru pornește de la premisa că pe parcursul anilor '80, chiar dacă au trecut prin probleme și încercări, baptiștii și-au păstrat o identitate proprie pe care au afirmat-o în cadrul societății. Cercetarea are la bază analiza unor documente oficiale[1], a legislației, a unor surse de istorie orală[2], memorii, studii și articole apărute în presa oficială a statului

1 Dintre acestea menționăm documentele identificate în Arhiva Secretariatului de Stat pentru Culte (prescurtat ASSC), precum și în Arhivele Naționale Istorice Centrale (prescurtat ANIC).

2 Din categoria surselor de istorie orală menționăm interviul cu pastorul și profesorul Vasile Talpoş, directorul Seminarului Teologic Baptist din Bucureşti între 1988-1991, rector al aceleiași instituții 1991-prezent. Vasile Talpoş a îndeplinit și funcții de conducere în cadrul Federației Baptiste Europene după cum urmează: 1985-1987 vicepreședinte, 1987-1989 președinte, 1989-1991 past president. Amintim și discuțiile despre relația bisericii baptiste cu statul pe parcursul perioadei comuniste pe care le-am avut cu Pavel Nicolescu, inițiatorul Comitetului Creştin Român pentru Apărarea Libertății Religioase şi de Conştiință (ALRC), cu pastorul Pecheanu Elisei, fost secretar şef al Institutului Teologic Baptist din Bucureşti în anii '90 și pastor al mai multor biserici baptiste pe parcursul anilor '80 dintre care amintim biserica baptistă din Hunedoara și Biserica Baptista din cartierul bucureştean 23 August, participant la greva seminariştilor baptişti din anii '70.

român, a bisericii baptiste[3], Federației Baptiste Europene[4], precum și în alte publicații și periodice. Au fost utilizate și informațiile oferite de diverse cărți, documente edite și inedite și alte surse contemporane perioadei analizate sau publicate după 1990. În concluzie, cercetarea va evidenția diferența dintre discursul oficial și transpunerea acestuia în practică, precum și consecințele unei relații aflate între control și rezistență.

2. Raporturile stat-culte în România comunistă

Schimbările politice intervenite în România la mijlocul anilor '40 ai secolului XX prin instaurarea unui regim de factură totalitară vor determina și o schimbare în privința raporturilor dintre stat și cultele religioase[5]. Comunismul ca și regim militant ateist[6] a avut ca principal obiectiv în domeniul politicii religioase „eradicarea religiei."[7] Ideologia materialist dialectică[8] determină statul să acționeze în direcția restrângerii libertăților religioase și în cea a exercitării unui control riguros în principal prin intermediul Ministerului Cultelor, transformat în anul

3 Îndrumătorul Creștin Baptist organul de presă oficial al Cultului Creștin Baptist în perioada comunistă.

4 *European Baptist Press Service*, serviciul de presă al Federației Baptiste Europene.

5 În opinia lui Marx, religia și forma sa instituționalizată, Biserica, erau instrumente ale statului asupritor, ale orânduirii bazate pe exploatare, Karl Marx, Friedrich Engels, *Despre religie*, Editura Politică, București, 1960, p. 134.

6 „În 1948 cei din conducerea statului comunist, în afară de dr. Petru Groza, s-au declarat pe față atei". *Cf.* Ioan Bunaciu, *Bisericile Creștine Baptiste*, p. 21.

7 Petre Guran, „Byzantine ecclesiology in new member state of the European Union: The Romanian case", în *The Romanian Journal of Political Sciences* vol.6 no 02 on 2006, http://sar.org.ro/files/Guran.pdf, accesat la 13 martie 2010. Aversiunea comunismului față de religia creștină se datora și faptului că o percepea ca pe o concurență. Conform ideilor exprimate de către profesorul Lucian Boia, comunismul ca și religie științifică urmărea trei scopuri „caracteristice oricărei sinteze religioase: explicarea completă și coerentă a lumii; interpretarea destinului omului; un cod etic și de comportament". Comunismul - la fel ca religiile tradiționale-aspira să-l pună pe om în armonie cu universul și cu el însuși. Lucian Boia, *Mitologia științifică a comunismului*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 24.

8 „Începând cu anul școlar 1948-1949, prin reforma învățământului s-au desființat toate școlile confesionale, s-a scos religia din școli și în toate universitățile din România s-a introdus ca materie de studiu materialismul dialectic și cel istoric (materialismul dialectic se ocupa cu studierea filosofiei de pe poziții materialiste iar materialismul istoric se ocupa cu studierea marxismului), Aceasta era «noua religie» ce se studia în școlile din România, în timp ce religiile creștine erau privite ca niște concepții de viață retrograde care împiedică mersul înainte al societății, deci progresul", Ioan Bunaciu, *Bisericile Creștine Baptiste*, p.21.

1957 în Departamentul Cultelor[9], precum şi al Securităţii. Restrângerea drepturilor şi libertăţilor religioase, precum şi represiunea la care a fost supusă instituţia bisericii baptiste vor avea ca și consecințe inițierea unor acțiuni de protest, rezistență și contestare a ideologiei și practicilor regimului comunist. Prin astfel de manifestări s-a urmărit recuperarea integrală sau parțială a drepturilor și libertăților pierdute, cu scopul de a-și afirma propria identitate în cadrul societății.

2.1. Cadrul legal

Schimbările produse la nivel politic și social de către regimul comunist își găsesc o continuitate în realizarea unui cadru legislativ pentru funcționarea și supravegherea cultelor religioase. Acesta a fost realizat prin intermediul constituțiilor, a legii cultelor, legii de organizare și funcționare a Ministerului Cultelor, Departamentului Cultelor, precum și a altor legi şi dispoziţii legale[10]. Pentru a da o formă legală supravegherii, Ministerul Cultelor a impus în anul 1948 revizuirea[11] Statutului Cultului Baptist astfel încât acesta să permită intervenția statului în viața religioasă internă a cultului[12].

Prima Constituție comunistă adoptată la data de 13 aprilie 1948 stipula în articolul 27 garantarea de către stat a libertăţii conştiinţei şi libertăţii religioase, precum şi dreptul cultelor de a se organiza şi funcţiona în mod liber. Decretul nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase, cunoscut sub denumirea de Legea cultelor[13] promulgat la data de 4

9 Instituție creată cu scopul de a supraveghea și controla viața cultelor religioase din România.

10 Modificarea Codului Penal în anul 1968, Legea Presei din anul 1974 ș.a. Vezi Ioan Bunaciu, *Bisericile Creștine Baptiste*, p.22; Patricia González Aldea, *Helsinki 1975. Începutul sfârșitului: Degradarea regimului din România și singularitatea lui în Blocul de Est: (1975-1990)*, trad.: Alexandra Reocov, Curtea Veche Publishing, București, 2008, cap.7, Antecedentele și bazele juridice ale regimului ceaușist, pp. 171-223.

11 Statutul de organizare și funcționare al Cultului Creștin Baptist a fost aprobat în cadrul congresului ce s-a ținut la Buteni, jud. Arad în anul 1948 şi depus la Ministerul Cultelor cu nr. 41360/1948. Ministerul a impus revizuirea unor articole și l-a aprobat doi ani mai târziu.

12 După revizuire, articolul 74 al Statutului Cultului Baptist preciza următoarele: „întregul personal al tuturor unităților, inclusiv celor din conducerea centrală, ales sau angajat, va fi comunicat Ministerului Cultelor spre cele legale". Acest articol a însemnat că „congresul putea alege conducători numai pe acele persoane pe care le aproba Ministerul Cultelor. Orice persoană aleasă de Congres nu putea intra în funcție până nu avea recunoașterea statului, *cf.* Ioan Bunaciu, *Bisericile Creștine Baptiste.*, p. 24.

13 Decretul nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase, publicat în Monitorul Oficial, partea I, anul CXVI, nr.178, p. 6392.

august 1948 aduce noi precizări referitoare la statutul cultelor religioase. Articolul 1 al acestei legi preciza următoarele: „Oricine poate să aparțină oricărei religii sau să îmbrățișeze orice credință religioasă dacă exercițiul ei nu contravine Constituției, securității și ordinii publice sau bunurilor moravuri". Prezentul articol este completat și prin prevederile articolului 6 care stipula: „Cultele religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă practicile și ritualul lor nu sunt contrare Constituției, securității sau ordinei publice și bunelor moravuri."[14]

Se introduceau astfel, chiar la nivelul discursului oficial, limitări în privința exercitării unei credințe religioase sau a funcționării unui cult.

Prevederile Legii cultelor sunt completate cu cele ale Constituției R.S.R. din anul 1965, în vigoare și pe parcursul anilor '80, care preciza în articolul 17 faptul că „cetățenii Republicii Socialiste Romania, fără deosebire de naționalitate, rasă, sex sau religie, sunt egali în drepturi în toate domeniile vieții economice, politice, juridice, sociale și culturale."[15]

Astfel, din punct de vedere formal, prin intermediul articolului 30, statul garanta libertatea conștiinței[16] și libertatea exercitării cultului religios. În acest context este reluată mențiunea referitoare la despărțirea Bisericii de școală[17] care apare pentru prima dată în Constituția din 1952.Cadrul legislativ a fost completat și prin prevederi referitoare la Departamentul Cultelor[18] care, începând cu anul 1970, se organiza și funcționa în baza Decretului nr. 177/1948 (Legea Cultelor), precum și a Decretului nr. 334/1970[19]. Direcția Relații Culte din cadrul Departamentului Cultelor avea

---

14 *Ibidem.*

15 Constituția R.S.R. 1965, articolul 30, http://www.infopolitic.ro/imagini/documente/ 1133864495_Constitutia%20RSR%201965.pdf, pdf., p.3, accesat la 11 noiembrie 2009.

16 Formă de exprimare legislativă pentru că, în practica juridică, acest drept nu era garantat.

17 "Libertatea conștiinței este garantată tuturor cetățenilor Republicii Socialiste România. Oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă. Libertatea exercitării cultului religios este garantată. Cultele religioase se organizează și funcționează liber. Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase este reglementat prin lege. Școala este despărțită de biserică. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține alte instituții de învățământ decât școli speciale pentru pregătirea personalului de cult", Constituția R.S.R. 1965, pdf, p.5, http://www.infopolitic.ro/imagini/documente/1133864495_Constitutia%20RSR%201965.pdf, accesat la 11 noiembrie 2009

18 Atribuțiile și organizarea Departamentului Cultelor au dovedit faptul că „religia a devenit o problemă politică", Paul Negruț, *Biserica și statul*, p. 129.

19 Decretul nr. 334/1970 privind organizarea și funcționarea Departamentului Cultelor, devenit Legea nr. 42/1970, publicat în Buletinul Oficial al Republicii Socialiste România, Partea I, nr. 103/1970.

atribuții de control asupra activității forurilor de conducere ale celor 14 culte recunoscute prin participarea la ședințele forurilor statutare. În același scop studiază și avizează materialele și documentele ce urmează să figureze pe ordinea de zi a ședințelor forurilor de conducere ale cultelor, aprobă ținerea ședințelor la nivel central sau local, dispunând validarea sau invalidarea rezultatelor alegerilor.

Sarcinile Departamentului cultelor erau duse la îndeplinire de către inspectorii de culte. Inspectorii erau organizați la nivel central și local. Atribuțiile inspectorului teritorial de culte[20] vizau în principal activitatea de supraveghere și control a cultelor religioase, fiind parte componentă a întregului cadru legislativ creat de către stat cu scopul de a supraveghea și controla Cultul Creștin Baptist[21].

2.2. Statistică

Perioada comunistă este una care a influențat decisiv viața credincioșilor baptiști din România și, cu toate presiunile la care aceștia au fost supuși, statul a putut doar tempera trendul ascendent din punct de vedere numeric, reliefat chiar de către datele oficiale contradictorii uneori. Reorganizările din punct de vedere administrativ prin care a fost trecut Cultul Creștin va avea influențe și asupra componenței numerice. Conform unei statistici întocmită de către Alianța Baptista Mondială la 1 ianuarie 1978, România se situa pe poziția a treia în Europa din punct de vedere al populației baptiste, după U.R.S.S. și Marea Britanie, cu 164000 de credincioși[22] care se închinau în 637 de biserici[23].
La nivel mondial, România ocupa, potrivit statisticii Alianței Baptiste Mondiale, locul 10 după Statele Unite, India, U.R.S.S., Brazilia, Burma, Zair, Marea Britanie, Nigeria[24].

20 ASSC, „Atribuțiile inspectorului teritorial de culte", 13.IV.1983.

21 În acest context trebuie menționate și aspectele pozitive ale cadrului legislativ pentru baptiști. Astfel, după 1944, baptiștii au primit recunoașterea din partea statului ca și cult religios.

22 La 5 ianuarie 1977 populația României era de 21 559 910 persoane. La 1 iulie 1980 se înregistra o populație de 22 201 387, care a crescut la 22 724 836 la 1 iulie 1985 pentru ca, la sfârșitul perioadei comuniste, aceasta să fie de 22 151 564 de persoane. *Cf. Anuarul Statistic al României 1990*. Comisia Națională Pentru Statistică, p. 51.

23 C.E. Bryant, „Baptist Churches continue to multiply in Europe" în European Baptist Press Service (Agenția de Presă a Federației Baptiste Europene, prescurtat EBPS) 78:196, p.1. Conform unor date oficiale, în anul 1968 baptiștii aveau 862 unități de cult.

24 *Ibidem*, p. 2.

Din punct de vedere al organizării interne la începutul anilor ’80, în cadrul Cultului Baptist existau șase comunități locale, printre care și Comunitatea Baptistă București, care avea în componența sa biserici și filiale din 14 județe. În anul 1980 Municipiul București, parte a comunității cu același nume, avea 2600 de credincioși[25] deserviți de către șase pastori care predicau în șase biserici[26].

Trendul ascendent este dovedit și de sinteza întocmită de către Direcția Relații Culte din cadrul Departamentului Cultelor, conform căreia la data de 1 ianuarie 1983 Cultul Creștin Baptist avea în București 2789 credincioși majori, 650 aparținători cu 8 unități de cult dintre care una era filială, deservite de către șase pastori[27]. După naționalitate 2742 erau români, 10 maghiari, 35 germani și 2 de altă naționalitate neprecizată. După ocupație, 1445 erau muncitori, 89 agricultori, 305 intelectuali, 140 funcționari, 48 mici meseriași, 457 pensionari și 305 casnice[28]. Analizând comparativ datele privind repartizarea credincioșilor după ocupație între cultele neoprotestante din Municipiul București, observăm faptul că cel mai mare număr de intelectuali era prezent în cadrul cultului baptist, fapt care și explică formele de protest și rezistență inițiate de către aceștia.

Conform unui material de natură propagandistică realizat în limba engleză sub titlul *Religious Life in Romania*, la nivelul anului 1987 se înregistrau următoarele date: Cultul Creștin Baptist avea 75 000 de credincioși, 951 locașuri de închinare deservite de 170 de pastori[29]. Comparativ cu acesta, Cultul Penticostal avea 87 000 de credincioși, 792 locuri de

25 ACNSAS, fond documentar, dosar 143, vol. 1, f. 104, *apud* Elis Neagoe-Pleșa, Liviu Pleșa, „Cultele neoprotestante din România în perioada 1975-1989” în Adrian Nicolae Petcu (coord.), *Partidul, Securitatea și Cultele 1945-1989*, Nemira&Co, București, 2005 p. 356. Articolul citat face confuzie între datele orașului București și cele ale comunității cu același nume deoarece atribuie datele orașului comunității.

26 Biserica Baptistă „Providența” din cartierul Ferentari păstorită de către Ioan Bunaciu, Biserica Baptistă „Golgota” de pe Șoseaua Nicolae Titulescu, Biserica Baptistă „Sfânta Treime” din cartierul Mihai Bravu, păstorită de către Alexandru Taloș. Clădirea a fost demolată în anul 1984, Biserica primind dreptul de a amenaja un spațiu în strada Prof. Iuliu Valori, pe care îl folosește și astăzi, Biserica Baptistă „Nădejdea” din cartierul Giulești, Biserica Baptistă din cartierul 23 August, Biserica Baptistă din cartierul Colentina al cărui locaș de cult va fi demolat în anii ’80.

27 ASSC, dosar 1982. Toate cultele. Situație statistică, „Situația cultelor neoprotestante din Municipiul București la data de 1 ianuarie 1983”, nepaginat.

28 *Ibidem*.

29 Termenul folosit este personal de cult. *Religious life in Romania: essential information*, București, 1987, p. 45.

închinare și 126 persoane asimilate personalului de cult[30]. Cultul Adventist de ziua a 7-a avea 47 00 de credincioși, 521 locuri de închinare și un personal de cult în număr de 135. Cultul Creștin după Evanghelie avea în anul 1987 28 500 de credincioși, 380 locuri de închinare și un personal de cult format din 79 de persoane[31].

În privința dinamicii cultelor neoprotestante, Arhiva CNSAS ne dezvăluie următoarea situație:

Dinamica[32] cultelor neoprotestante în perioada 1968-1988									
Cultul	1968			1978			1988		
	Majori	Copii	Unități de cult	Majori	Copii	Unități de cult	Majori	Copii	Unități de cult
Baptist	55.310	11.360	862	66.940	17.675	936	86.510	31.205	950
Penticostal	47.685	17.410	700	69.675	28.025	756	102.110	53.360	793
AZS	36.860	7.990	489	42.160	10.830	516	51.685	19.185	524
CDE	22.765	4.880	340	26.820	6.675	379	29.785	12.100	380
TOTAL	**162.560**	**41.640**	**2.394**	**205.595**	**63.205**	**2.584**	**270.090**	**115.850**	**2.647**

Aceste date statistice trebuiesc privite cu circumspecție, însă analiza lor reflectă o creștere a membrilor cultului baptist[33] în raport cu care numărul unitățile de cult este insuficient[34]. Mai mult decât atât, o parte dintre locașurile de cult existente erau improprii desfășurării în bune

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*. Sursa citată precizează că la momentul respectiv în România cultele recunoscute înregistrau un total de 17 985 000 de credincioși și 17 881 locuri de închinare. Personalul de cult recunoscut de către stat era de 10902 de persoane înregistrate.

32 Arhivele Consiliului Național de Studiere a Arhivelor Securității (prescurtat ACNSAS), fond Documentar, dosar 148, vol. V, f.87, apud,Elisabeta Neagoe, Liviu Pleșa, „Cultele neoprotestante din România în perioada 1975-1989" în Dosarele istoriei, An. VIII, nr.9(85), 2003, p. *64*.

33 Conform documentelor Departamentului Cultelor, în anul 1984 numărul credincioșilor baptiști botezați era de 84 000 de persoane, iar cultul dispunea de 950 locașuri de cult deservite de 180 de pastori. ACNSAS, fond Documentar, dosar 148, vol. 5, f. 186, *apud* Elis Neagoe-Pleșa, Liviu Pleșa, „Cultele neoprotestante din România în perioada 1975-1989" în Adrian Nicolae Petcu (coord.), *Partidul, Securitatea și Cultele 1945-1989*, p. 356.

34 Conform unei situații statistice întocmită de către Departamentul Cultelor, în anul 1976 Cultul Baptist avea 824 locașuri de cult, cu 555 de unități mai puțin decât cele din anul 1948 care erau în număr de 1379. Dintre cultele neoprotestante, cel penticostal a înregistrat în aceeași perioadă de timp o scădere cu 1081 de unități de la 1293 la 212, *Cf.* ASSC, „Situația comparativă a locașurilor de cult între anii 1948-1976".

condiții a serviciilor de cult. Revigorarea fenomenului religios constituia un motiv de nemulțumire pentru Departamentul Cultelor și Securitate care își argumentau astfel necesitatea întreprinderii unor măsuri ferme pentru stoparea creșterii numărului de credincioși baptiști alături de ceilalți credincioși neoprotestanți. Acțiunea organelor de represiune nu a putut opri tendința de creștere a credincioșilor baptiști și dorința acestora de a-și afirma identitatea creștină în cadrul unei societăți pe care regimul o dorea ateistă.

3. Raporturile dintre Stat şi Bisericile Creştine Baptiste în anii '80

Relațiile dintre Stat şi Biserică au fost influențate de mai mulți factori, printre care şi de schimbările politice din perioada 1944-1948, care au condus la instaurarea sistemului comunist în România[35]. Perioada 1948-1989 este una în care relația dintre statul român şi cultele religioase, în general, şi cultul baptist în particular, cunoaşte o evoluție specifică. Regimul s-a folosit de cultele religioase pentru atingerea scopurilor sale, în paralel cu exercitarea unei presiuni din ce în ce mai mari asupra membrilor acestora pentru a-şi renega credința şi valorile creştine. Daniel Brânzei caracterizează în lucrarea *Identitatea creştină în istorie* relația dintre Biserica Baptistă şi statul român pe parcursul perioadei comuniste ca fiind una în care autoritățile au controlat religia şi, implicit, Biserica. Analizând această situație, autorul sintetizează formele de control folosite de către Stat în raporturile acestuia cu Biserica Baptistă pe parcursul perioadei comuniste, considerând că, pentru atingerea obiectivelor propuse,

> „regimul comunist ateu a declanşat o campanie de restrângere a drepturilor religioase. Baptiştii, alături de majoritatea celorlalte mişcări evanghelice din Romania, au fost supuşi unui climat dur de persecuție: credincioşii au fost retrogradați şi dați afară

35 În acest context baptiştii primesc recunoaştere legală din partea statului prin intermediul Decretului nr. 553 publicat în Monitorul Oficial, nr. 253 din noiembrie 1944. Deşi pare o concesie din partea statului, această recunoaştere trebuie analizată şi înțeleasă în contextul schimbărilor produse prin revenirea la sistemul democratic ca urmare a înlăturării regimului autoritar al generalului Ion Antonescu. Unii autori consideră perioada 1948-1944 ca fiind singura de libertate religioasă autentică pentru cultul baptist în România secolului XX (până la momentul 1989).

din servicii, li s-au închis o serie de biserici[36], pastorii au fost amenințați, arestați și hăituiți, unora li s-a ridicat «carnetul»[37] necesar pentru recunoaşterea ca lucrător creştin legal, au fost desființate sau mult limitate şcolile duminicale[38] pentru copii si tineret, [...] conducătorii Cultului au fost transformați în «marionete» pentru parafarea constrângerilor dictate de mult temutul Departament al Cultelor."[39]

Plecând de la aspectele menționate caracterizăm anii '80 ca unii în care Statul continua să exercite o presiune permanentă asupra bisericilor şi credincioşilor prin supravegherea serviciilor religioase[40], dar și prin obligația pastorilor de a trece periodic pe la inspectorul de culte pentru a-i raporta[41] ce s-a predicat în biserică. Vorbim astfel de o continuitate dar și de schimbări care trebuie înțelese în contextul evoluției reglementărilor la nivel internațional privind respectarea drepturilor omului[42], precum și în cel al integrării Bisericii în cadrul propagandei comuniste[43]. Această situație este relevată și de

36 Închiderea bisericilor s-a putut realiza de către stat și datorită faptului că acestea aveau nevoie de o autorizație de funcționare care trebuia reînnoită anual. Mai mult decât atât, articolul 14 al Statutului de organizare și funcționare al Cultului Creștin Baptist preciza următoarele: „Biserica este definitiv constituită, fără nici o altă formalitate, după aprobarea Ministerului Cultelor dată la cererea Uniunii Comunităților Creștin Baptiste". Statutul de organizare și funcționare a Cultului Creștin Baptist din R.P.R., Secțiunea I-a, Art.14, în *Legea și statutele cultelor religioase din R.P.R.*, Editura Ministerului Cultelor, București, 1951, p.397. Ioan Bunaciu consideră ca prin intermediul acestui articol ,,statul și-a rezervat dreptul să aprobe direct funcționarea unei biserici locale".Ioan Bunaciu, *Bisericile Creştine Baptiste din România între 1944-1990.*, p. 23.

37 Amenințarea cu ridicarea carnetului de pastor a fost o realitate constantă pe parcursul anilor '80, conform informațiilor furnizate de către pastorul Pecheanu Elisei.

38 Școlile duminicale reprezintă o formă de învățare și catehizare a copiilor și tinerilor care se desfășura în cadrul serviciului religios. Școlile duminicale nu reprezintă o formă instituționalizată de educație.

39 Daniel Brânzei, *Identitatea creştină în istorie*, disponibilă la http://www.resursecrestine.ro/eseuri/10799/biserica-crestina-baptista, accesat la 15.03.2010.

40 În anii '70 baptiști și-au recâştigat dreptul de a avea serviciu religios şi duminică seara. Pentru detalii vezi Iosif Țon, *Confruntări*, ed. a III-a., Editura Cartea Creștină, Oradea, 2009.

41 Pastorul Pecheanu Elisei era chemat în fiecare luni dimineața la Departamentul Cultelor, însă nu dădea curs invitației cu atât mai mult cu cât aceasta era doar verbală.

42 Facem referire printre altele la Convenția privind respectarea drepturilor omului, semnată și de România la Helsinki în 1975, precum și la monitorizarea respectării drepturilor religioase de către diferite organisme internaționale.

43 Deși statul comunist promova oficial ateismul, anii '80 sunt cei în care acesta a considerat că este mai bine să se folosească de Biserică pentru promovarea propriei imagini pozitive în Occident. Aceste afirmații sunt dovedite de către documente și persoane din mediul evanghelic, care scot în evidență faptul că una din condițiile impuse liderilor evanghelici

către *Country reports on human rights practices for 1986*[44]care caracteriza practica religioasă din România la mijlocul anilor '80 ca fiind *activă și larg răspândită*, dar *controlată de către autorități*[45]. Departamentul de Stat american, ca și semnatar al acestui document, prezintă o situație sumbră din punct de vedere al respectării drepturilor religioase în România deoarece statul promova ateismul în paralel cu interzicerea sau restrângerea drepturilor religioase. Sunt vizate domeniul educației laice și religioase, al mass-mediei controlate de către stat care îi portretiza în mod frecvent pe credincioși ca fiind ignoranți și înapoiați[46], precum și controlul exercitat asupra activității interne a bisericilor. Acestea se confruntau cu restricții în domeniul construcțiilor lăcașurilor de cult, al materialelor religioase, pregătirii personalului de cult, restricțiilor de a călători liber și de a-și exprima convingerile intime și religioase. Prin intermediul acestor metode se dorea o biserică baptistă conformistă, care să nu conteste limitele impuse de către autorități. Răspunsul Bisericii a constat în căutarea unor forme și metode care să-i permită continuarea existenței. A folosit mijloacele puse la dispoziție de către stat pentru a putea prezenta credincioșilor mesajul Evangheliei și, totodată, pentru a putea rezista presiunilor și constrângerilor la care era supusă. Cu toate aceste forme de manifestare și argumentare a mesajului și scopurilor de o parte sau de alta, obiectivul regimului comunist rămânea neschimbat: dezrădăcinarea credinței și impunerea materialismului dialectic ca mijloc de promovare a ateismului.

---

atunci când călătoreau în străinătate era acea de a prezenta lumii libere imaginea unei țări în care baptiștii se bucură de liberate religioasă deși realitățile interne contraziceau acest lucru. Astfel, prin intermediul propagandei autoritățile române, doreau să prezinte occidentalilor o țară care respectă drepturile omului, cu referire aici la cele religioase. Un alt obiectiv urmărit pe lângă cel politic era cel economic. Prin intermediul liderilor baptiști, statul urmărea realizarea unor contacte cu mediile politice și economice din străinătate, în special americane, cunoscut fiind faptul că în această țară baptiștii reprezentau cel mai numeros grup religios implicat activ în economia și politica Statelor Unite ale Americii.

44 *Country reports on human rights practices for 1986*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1987.

45 *Ibidem*, p. 1017.

46 Ilie Tănăsache, *Obscurantismul se autodemască. Fapte despre nocivitatea unei secte și despre activitatea unor escroci travestiți în „întemeietori" de ... noi religii*, în „Scânteia", 30 iunie 1982, *idem*, *Când delapidorul se dă drept persecutat ... religios și politic. Cum și-au găsit apărători de aiurea doi inși care au furat din avutul obștesc aproape jumătate de milion de lei*, în „Scânteia", 7 septembrie 1982. Atacurile împotriva religiei erau lansate și prin intermediul instituțiilor de învățământ: „În toată țara, în toate instituțiile de învățământ se ducea o campanie extrem de puternică împotriva «misticismului și superstițiilor religiei»", Petru Dugulescu, *Ei mi-au programat moartea*, p. 33.

Pentru a înțelege mai bine constrângerile la care a fost supusă Biserica baptistă ca instituție, particularitățile acestei politici, precum și impactul acesteia, prezentăm elementele identitare și organizaționale ale baptiștilor din România.

3.1. Identitatea și organizarea din punct de vedere instituțional a baptiștilor

Identitatea baptistă se definește prin intermediul „modului în care baptiștii din România înțeleg acele doctrine care sunt caracteristice baptiștilor în general, adică: Sfânta Scriptură, mântuirea, biserica și viața creștină."[47] Plecând de la aspectele menționate precum și de la analiza evoluției doctrinei baptiste, Otniel Bunaciu identifică următoarele principii baptiste: „autoritatea supremă a Sfintelor Scripturi, botezul credinței[48] ca bază pentru preoția universală și competența individului în a înțelege învățătura Scripturii în mod direct."[49]

Din punct de vedere administrativ, „*baptiștii* se organizează pe baza principiului autonomiei bisericii locale și practică așa-numita «preoție universală», sugerând prin aceasta că în rândurile lor nu ar exista o distincție între clerici și laici. Pe lângă simplii *frați* și *surori* există *frați-păstori, frați-prezbiteri* sau *frați-diaconi*."[50] Plecând de la principiul enunțat, Bisericile Baptiste erau organizate la nivelul anilor '80 în șase comunități locale ce grupau în jurul lor bisericile din zonele București, Brașov, Timișoara, Arad, Cluj și Oradea[51]. Pe plan național baptiștii s-au organizat, începând cu anul 1920, în Uniunea Comunităților Creștine Baptiste[52], în cadrul căreia atribuțiile de conducere erau exercitate de către Comitetul

47 Otniel Ioan Bunaciu, „Identitatea baptiștilor din România, o moștenire ce poate fi reinvestită" în *Creștinul azi*, vol. IV, nr.I/2004, Supliment teologic, p.18.

48 Baptiștii au ca și caracteristică principală din punct de vedere doctrinar administrarea botezului persoanelor mature care acceptă conștiente acest act ca unul de mărturisire publică a schimbărilor care au avut loc în viața lor.

49 Otniel Ioan Bunaciu,*art. cit* în *loc .cit.*, p. 17.

50 Gigel Sorinel Știrbu, Viața religioasă din România, ediția a III-a, Editura Tipogrup Press, Buzău, 2008, p. 58.

51 Elisabeta Neagoe, Liviu Pleșa, „Cultele neoprotestante din România în perioada 1975-1989" în Dosarele istoriei, An. VIII, nr.9(85), 2003, p.64, ASSC, dosar 1983 Cultul Baptist Congres 25-27 martie, passim.

52 Uniunea Bisericilor Creștine Baptiste din Republica Socialistă România.

Executiv al Uniunii[53]. Pentru alegerea acestuia, pe parcursul anilor ’80 au avut loc două congrese[54], în anul 1984 respectiv 1988. Pe parcursul anilor ’80, chiar dacă au trecut prin greutăți și au fost supuși la presiuni din partea autorităților, baptiștii și-au păstrat propria identitate pe care au prezentat-o ori de câte ori li s-a cerut socoteală de credința lor.

Concluzii

Relația dintre Stat şi Biserică pe parcursul anilor ’80 are elemente caracteristice evoluției situației internaționale[55], dar şi evoluției regimului comunist care controla acum întreaga societate şi lucra activ la făurirea unui om nou, dar nu unul religios, ci unul comunist. Politica ateistă a statului se reflecta în ideea că o dată cu avansarea societății româneşti pe drumul socialismului, religia va dispărea de la sine. Construcția socialismului însemna promovarea unei concepții ateiste în şcoală, denaturarea realității religioase prin intermediul mass-mediei controlate de către partid[56], dar şi a celor care primeau dreptul de a călători în străinătate. Prevederile legale cu privire la acordarea dreptului pastorilor[57] de a predica, autorizațiile referitoare la construcția sau renovarea lăcaşurilor de cult, stabilirea numărului de studenți la Seminarul Teologic Baptist din Bucureşti, controlul importurilor şi tipăririi de material religios[58] sunt problemele majore cu care se confrunta Biserica baptistă în anii ’80.

---

53 Comitetul Executiv al Uniunii Bisericilor Creștine Baptiste din R.S. România era compus în anii ’80 din șase persoane după cum urmează: 1. președinte, 2. vicepreședinte, 3.vicepreședinte, 4. secretar general, 5.secretar general adjunct, 6. casier.

54 La Congresul Cultului Creștin Baptist din anul 1984 președinte a fost ales pastorul Hușan Mihai din Cluj-Napoca, secretar general pastorul Vasile Talpoș iar secretar cu relațiile externe care era totodată și șeful protocolului pastorul Ioachim Țunea. Aceștia au schimbat vechea conducere formată din pastorul Cornel Mara președinte și Paul Bărbătei, secretar general. Următorul Congres a avut loc în anul 1988 când președinte a devenit pastorul Traian Grec, Ioan Râncu secretar general, Ioachim Țunea redactor al revistei Îndrumătorul Creștin Baptist, funcție pe care o avea și în vechiul mandat. *Cf.* „Notă privind deplasarea reprezentanților Uniunii Baptiste din R.S.România în Bahamas în luna iulie 1988” în Daniel Mitrofan, *Pigmei și uriași. File din istoria persecutării baptiștilor*, Editura Cristianus, Oradea, 2007, p. 159.

55 O argumentare și un punct de vedere la Patricia Gonzales Aldea, *op. cit*, *passim*.

56 Prezentarea în mod regulat prin intermediul mass-mediei a credincioșilor ca elemente *ignorante sau înapoiate*, *Cf.Country reports on human rights practices for 1986*, p. 1017.

57 Denumiți în documente cu titlul de deservenți de culte.

58 Inclusiv Biblii.

Ca răspuns la acțiunile statului, unii credincioșii baptiști au avut o atitudine de nesupunere față de acțiunile de control al vieții cultice, și-au riscat poziția și viața prezentând mesajul Evangheliei sau au avut de înfruntat acuzații, arestări și bătăi atunci când erau surprinși cu material religios asupra lor. Mai mult decât atât, prin intermediul mărturiilor personale, atitudinii, a memoriilor, articolelor unor lideri precum Pavel Nicolescu, Iosif Țon, Vasile Taloş, Elisei Pecheanu, Vasile Talpoş, Vasile Brânzei, baptiştii au prezentat Occidentului adevărata față a regimului comunist din România, contribuind decisiv la îndepărtarea imaginii false pe care regimul comunist şi-o construise în *lumea liberă*.

Astfel, prin lupta lor pentru libertate și pentru dreptul de a prezenta adevărul, şi baptiştii şi-au adus contribuția la prăbuşirea regimului comunist din România.

Ei au prezentat opiniei publice o altă față a regimului comunist, au militat pentru libertatea religioasă și de conștiință, dorind ca aceasta să se reflecte și în mentalitatea publică.

LIBERTATEA DE CONȘTIINȚĂ ÎN PARADIGMA EXISTENȚIALĂ A OMULUI POSTMODERN

Prof. Andreea PUIESCU
Liceul „Ion Heliade Rădulescu", Târgoviște
andreapantea@yahoo.com

Abstract: Freedom of Conscience in the Existential Paradigm of the Postmodern Man
Freedom of conscience is the main but that man received from Dumnezeu as an essential part of the concept of divinely. In the postmodern era, this natural human but is altered assault darkness of evil and sin in a whole new way. A possible solution to this reality is essentially faith. Therefore, the Gospel proposes the best means of healing the contemporary man-accessing inexhaustible treasure of divine power of faith.
Keywords: freedom, morality, postmodern Christianity, Church

Secolul trecut și începutul acestuia nou par dominate de ideologia postmodernistă care pare a fi instanța morală socială a momentului ce impune în spațiul public spargerea barierelor moralei creștine tradiționale și a bunului simț, de la chestiuni de bioetică și morală familială până la chestiuni de politică și economie.

Corectitudinea politică, adevărată marcă a postmodernității, se impune cu o uimitoare repeziciune în spații unde altădată morala creștină era total suverană.

Alungarea moralei religioase din spațiul public în cel privat a făcut ca lumea să alunece spre derizoriul superficialității, lipsind pe credincios, și credinciosul creștin pare a fi încă cel majoritar, de orice reper axiologic fundamental, promovând o nouă etică a omului fără umanism, fără demnitatea chipului dumnezeiesc din el.

De aceea violența, crima, războiul și violența de astăzi, este justificată ideologic, omul nu înseamnă mai nimic în fața marilor doctrine ideologice ale momentului, dintre care progresismul ateu și secular pare a fi cea mai puternică.

Începând cu epoca Iluminismului, rațiunea umană a devenit separată de principiile credinței revelate, devenind autonomă față de orice direcții, limite și principii ale gândiri, cu iluzia libertății drept ghidaj de acțiune, fără a ține seama că lumina rațiunii umane este extrem de slabă și neputincioasă dacă nu primește lumină din lumina revelației dumnezeiești supranaturale. Pornind de la ideea eronată a lui Protagoras din Abdera că omul este măsura tuturor lucrurilor, s-a ajuns la o deformare a demnității umane, căci cum poate fi model ceva imperfect și cum poate ajunge la desăvârșire omul fără un model perfect?

Creștinismul are în centrul său modelul Fiului lui Dumnezeu Întrupat, Dumnezeu adevărat și Om adevărat și, parafrazându-l pe nefericitul filozof mai sus amintit, am putea spune că numai Hristos este măsura tuturor lucrurilor, numai Dumnezeu ca și Creator autentic și real.[1]

Relativismul este o a doua caracteristică a postmodernismului, alături de corectitudinea politică și are la bază această ideologie ce pornește din principiul enunțat mai sus că omul este lentila prin care măsurăm realitatea. Relativismul distruge exigența moralei și speranța credinței, alungă frumusețea iubirii și răpește sensul existenței umane, punându-i înainte nedesăvârșirea ca realitate a umbrei morții ce amenință omul la tot pasul.[2] Relativizarea vieții umane duce la prăbușirea credinței ca pilon al vieții omului, căci dacă totul este imperfect, nici credința nu poate fi perfectă, ea devenind numai o proiecție a imperfecțiunilor și fricii omului, după cuvântul lui Feuerbach care fără să vrea și fără să știe a dat o definiție a religiei fără Dumnezeu, a religiei false care este expresia proiecției nedesăvârșirii umane.[3]

Postmodernismul pune sub semnul întrebării pe Dumnezeu și nevoia de religie a omului, considerând că acestea sunt numai erori ale existenței omului, necesare poate în epoci dominate de iraționalism și

1 P. Popupard, *Credința și cultura la cumpăna dintre milenii*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2006, p. 21.

2 F. A. Schaeffer, *Trilogia*, Cartea Creştină, Oradea, 2002, p. 175.

3 A. Riccardi, *Sant'Egidio, Roma şi lumea*, Ed. Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1998, p. 109.

primitivism, conform standardelor secular, umanist, ateu. Însă religia este necesară nu pentru a ne face mai buni, ci pentru a conștientiza imperfecțiunile și a le corija.

Caracteristicile omului modern, profețite de Dostoievski în *Demonii*, prin personajul său paradigmatic Serghei Neaceaiev, îl vedem astăzi multiplicat în atâția și atâția din jurul nostru, dominați de rău, întuneric și păcat. Așa se face că omul postmodern este caracterizat de ignorarea crimelor dar promovarea violenței, batjocorirea morților, dar înspăimântat de moarte, gata de a demola structurile sociale vechi, dar nostalgic după o aparentă ordine.

Astfel, omul postmodern este încântat de Nietzsche, Marcuse, Marx sau Gramsci și gata de a înfiera pe Havel, Soloviov sau Kierkegaard. Postmodernismul a preluat multe elemente creștine pe care le-a decreștinat, apocaliptica (în special prin prismă ecologistă, dar numai în țări sărace), viața veșnică (văzută prin intermediul diferitelor descoperiri medicale ce prelungesc viața), o formă surogat de speranță, văzută ca gândire pozitivă și exemplele pot continua.

Este adevărat, ideologii postmoderniști de astăzi fac cam fără mare patimă și hotărâre apologia violenței, față de precursorii lor socialiști și comuniști care au nenorocit lumea cu apocalipsa roșie timp de jumătate de secol, dar rănile morale și spirituale continuă și astăzi să supureze.

Dominanta rațională a ideologiilor postmoderniste sunt caracterizate de o atmosferă și o mișcare de gândire care se opune lumii așa cum o cunoaștem până acum. De fapt, postmodernismul este numele nou pentru ideologia înstrăinării de Dumnezeu și de aproapele, de adevăr și de existență care străbate secolele, iar în spațiul ortodox răsăritean a fost teoretizată de către Christos Yannaras.

Este necesar ca religia creștină să iasă în întâmpinarea omului contemporan și să dialogheze cu neputințele, nevoile, aspirațiile, provocările și eșecurile lui pentru a și le asuma și vindeca, îndrepta și mântui.[4]

Numai astfel, pornind pe această cale, Biserica își va putea îndeplini misiunea în deplină fidelitate față de Cel ce a trimis-o la propovăduire până la sfârșitul veacurilor. Deși fiecare epocă încearcă să se impună în conștiința omenirii prin ceva original, ea trebuie să accepte faptul că, fără ceea ce a fost înainte, nu ar fi devenit ceea ce este. Modernitatea susținea

4 B. Forte, *Esența Creștinismului*, EARCB, București, 2004, p. 38.

că Evul Mediu a fost o epoca a barbariei și a superstițiilor care îngrădeau omul trasându-i niște limite clare pe care, dacă acesta încerca să le încalce, era exclus din cadrul societății.

De asemenea, modernitatea și postmodernitatea eliberează omul din tipare, desființând granițele și îl lasă atât de liber încât acesta se transformă într-un fel de animal al cărui unic scop este banul.

Dacă lumea veche promova iubirea aproapelui ca pe sine însuși, lumea nouă desacralizată de modernitate s-a transformat într-un spațiu în care *„omul este un lup pentru om"*.[5] Natura însăși nu mai este considerată ca fiind sub guvernul lui Dumnezeu, ci în puterea omului care îi poate explica fenomenele fără a mai integra supranaturalul. Cade însă victima propriei sale trufii, aceea de a crede că mintea sa poate cunoaște totul și se rătăcește într-un spațiu care, în absența principiului motor inițial, se dispersează în tot atâtea reprezentări ieșite din mișcarea haotică a unor gânduri asemenea.

Dacă omul, în epoca trecută, nu putea afirma cine este ca individualitate, omul postmodern cu atât mai puțin, el fragmentându-se în mii de bucăți, mii de individualități un turn babel pe cale să se prăbușească. Măcinat de un profund individualism omul contemporan crede că poate face tot ce își propune prin forțe proprii, fără a implora bunătatea Domnului, considerând că a fi dependent în act este egal cu a fi un om slab.

Omul timpurilor trecute, deși nescindat totalmente de Dumnezeu, încearcă să dovedească celorlalți și lui însuși că rațiunea, știința pot găsi explicații logice tuturor fenomenelor ce par desprinse de real, scoțându-le astfel din sfera supranaturalului. Dacă lumea veche se temea de imaginile halucinante, omul postmodern, mare iubitor de iluzii, le caută și le procură prin droguri. Pare că este o societate ce încurajează hedonismul, considerându-l ca unică sursă de a avea o fărâmă de fericire.

A renunțat omul contemporan la Dumnezeu sau la acea parte care îl face să se teamă, la ideea de păcat și infern? Greșeala este aceea de a se impune prin teamă, de a promova împărăția diavolului pentru a o salva pe cea a lui Dumnezeu

Postmodernitatea a lăsat omul fără sprijin pentru că a desființat nu doar ceea ce speria, mă refer aici la lumea tenebrelor, ci și ceea ce dădea speranță, lumea celestă a lui Dumnezeu, legând omul tot mai mult

5 R. Brunner, *Psihanaliză și societate postmodernă,* Arcord, 2000, p. 119.

de condiția sa de efemeritate. Omul contemporan încearcă să nu simtă deşertăciunea acestei existențe nemaioferindu-şi niciun răgaz pentru a medita la trecut şi viitor. Rătăcitor printr-un labirint fără centru omul postmodern ca şi cel medieval trăieşte în continuare sub imperiul fricii. Putem observa că apar astăzi tot mai multe lucrări care îi arată omului cum trebuie să trăiască, cum să învingă acea teamă care îl paralizează şi îl face să se refugieze într-o realitate pe care şi-o construieşte singur, dar care are totuşi nevoie de un punct de sprijin. Dar pentru a şti cum să trăiască, omul nostru trebuie, mai înainte de orice, să se cunoască, să-şi găsească timp pentru a-şi căuta adevăratul chip, deoarece modernitatea i-a răpit asemănarea în chip cu Dumnezeu şi l-a transformat într-o creatură înspăimântătoare.

Oglinda în care omul postmodern îşi vede chipul monstruos deformat este precum globul de cristal al unei vrăjitoare care, dacă ar şti să citească semnele, ar putea avea viziunea omului viitorului. Dacă omul contemporan L-a pierdut pe Dumnezeu, omul Evului Mediu se îndepărta de El prin păcat, care îşi punea amprenta vizibil pe suflete, dar şi pe chipuri.[6]

Imprevizibilul este, de asemenea, o altă trăsătură a omului postmodern, care rămâne un necunoscut şi nu se poate individualiza pierzându-se printre mii de măşti. În trecut, tablourile reprezentau oamenii cu aceleaşi trăsături cu cei ce aparțineau grupului lor, mai târziu, când el începe să se individualizeze capătă un chip propriu, acum însă, omul are o mulțime de chipuri, este aşa cum spunea Luigi Pirandello: „Unul, niciunul, o sută de mii."

Lumea de astăzi se află într-o continuă transformare, totul petrecându-se rapid, omul se vede nevoit să se adapteze la fel de repede la noile cerințe ale unei societăți al cărei prim scop este progresul, totul ținând exclusiv de sfera materialului şi ignorând spiritualul. Omul postmodern este permanent măcinat atât de dorința de a realiza cât mai multe, dovedindu-şi astfel puterea, cât şi de conştientizarea limitelor sale. Într-un relativism extrem al autorității, el se lasă angrenat în diferite mişcări sectante care îi oferă certitudini. Asemenea omului medieval, omul postmodern, debusolat de diversitatea punctelor de vedere, nu mai ştie în ce să se încreadă.

---

6 U. Eco, *Numele trandafirului*, Polirom, Iaşi, 2004, p. 18.

Dacă Evul Mediu a rămas în memoria omenirii ca epocă a barbariei pentru că a îngrădit manifestarea liberă a omului, Modernitatea şi Postmodernitatea au făcut din om un barbar prin faptul că i-a oferit acea libertate mult dorită şi nu i-a mai oferit niciun reper.

Bibliografie

- P. Popupard, *Credința şi cultura la cumpăna dintre milenii*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2006.
- F. A. Schaeffer, *Trilogia*, Cartea Creştină, Oradea, 2002.
- A. Riccardi, *Sant'Egidio, Roma şi lumea*, Ed. Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1998.
- B. Forte, *Esența Creştinismului*, EARCB, București, 2004.
- R. Brunner, *Psihanaliză și societate postmodernă*, Arcord, 2000.
- U. Eco, *Numele trandafirului*, Polirom, Iaşi, 2004.

EVANGHELIZAREA CA ASPECT AL LIBERTĂȚII RELIGIOASE ÎN MENTALITATEA SOCIETĂȚII POSTMODERNE

Asist. univ. dr. Răzvan BRUDIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba Iulia, Romania
razvanbrudiu@yahoo.com

Abstract: Evangelism as an Aspect of Religious Freedom in the Mentality of Postmodern Society
The mission belongs to the Church no matter the conditions of its existence because there is no Church without mission. The Church carries into the world the deliverance work of Our Saviour Jesus Christ. The moment the Holy Ghost descends in Pentecost enables the evangelizing mission of the Church. The apostolic community is filled with the power of the Holy Ghost to preach the Gospel of Christ who died and was resurrected for the whole sinful world. To evangelize means to call the people to deliverance, to restore their connection with God. The aim of the evangelization is to convert an individual or to return him from a sinful immoral life toward a new life through the renewal of the relation of the individual with God in Holy Trinity. The conversion is, in fact, the voluntary reversion from sin, death and viciousness to the real life into Christ. The Church is called to spread the Annunciation into Jesus Christ, the forgiveness, the hope, a new sky and a new land; to destroy the power of evil, the sin and iniquity; to comfort the widows and the orphans, to heal and strengthen those with a hurt heart and to praise life in the middle of death. Each person created after the face of God is called to witness the Annunciation. Preaching the Gospel means to recognise that Jesus Christ is Son of God and Saviour of Our World. The Annunciation means revealing the glory of God in the person and the delivering work of Jesus Christ, also the message or the content in

His homily and teachings and preaching the message. Conclusively, the aim of the Gospel is not to produce a superman, but to permit to the humans to overcome the usual unnatural limits of humanity. Absolving the man from the limits imposed by the sin, Christ enables the human to discover the real dimensions and possibilities of human nature.
Keywords: Gospel, evangelization, mission, congregation, conversion

Introducere

Dacă ar fi să dăm o definiție a evanghelizării, ea înseamnă a-L prezenta pe Iisus Hristos prin lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt, în așa fel încât oamenii să ajungă să creadă în Dumnezeu prin El, să-L accepte ca Mântuitor și să-I slujească ca unui Împărat al lor, în părtășia Bisericii Sale. Evanghelizarea înseamnă a proclama un mesaj specific. Potrivit acestei definiții, evanghelizarea nu înseamnă numai să-i înveți pe alții adevăruri generale despre existența lui Dumnezeu sau despre religia morală, ci evanghelizarea înseamnă să-L prezinți pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, care S-a înomenit la plinirea vremii (Galateni 4:4), pentru a-l mântui pe om. Potrivit aceleiași definiții, evanghelizarea nu înseamnă să prezinți doar învățătura și exemplul lui Iisus Cel istoric sau numai adevărul despre lucrarea Lui mântuitoare, ci ea înseamnă să-L prezinți pe Hristos, Mântuitorul Cel viu și Dumnezeu care slujește și stăpânește în același timp.

Potrivit acestei definiții, conceptul de evanghelizare nu înseamnă a-L prezenta pe Iisus Hristos drept subiect de studiu critic și comparativ, ci ea înseamnă a-L prezenta pe Hristos ca singura speranță a oamenilor în lumea aceasta și în cea care va veni. Fără El nu există sens, nu există speranță și nu există adevăr. Cu alte cuvinte, evanghelizarea este lansarea unei chemări la începuturi și, în același timp, la încredere; este transmiterea unei invitații divine de a-L primi pe Iisus Hristos ca Mântuitor al lumii[1].

Evanghelizarea înseamnă să indici calea, să înțelegi arta de a trăi. Hristos, la începutul activității Sale publice, zice: „Eu am venit pentru a evangheliza (a binevesti) săracilor" (Luca 4:18). Prin acest cuvânt,

1 James I. Packer, *Evanghelizarea și suveranitatea lui Dumnezeu*, trad. Claudia Guiu, Cluj Napoca, Editura Logos, 2010, pp. 44-46.

Hristos răspunde problemei fundamentale a omenirii, indicând calea vieții, calea fericirii; mai mult, spune că El este acea cale. Viața umană nu se realizează prin ea însăși, rămânând o problemă veșnic deschisă, un proiect incomplet, care are posibilitatea devenirii și realizării[2].

Punctul de plecare al existenței este libertatea unei Persoane care realizează existența pentru că iubește. Astfel, Dumnezeu este necreat nu pentru faptul că Ființa Sa trebuie să fie necreată, ci pentru că este Persoană reală. Dumnezeu este atemporal, infinit și nemărginit, deoarece modul Său de existență este comuniunea infinită de iubire și libertate. Acesta există ca iubire, nu ca individualitate autonomă. Existența și viața nu pot fi rupte de dinamica iubirii. Dacă acestea nu lucrează ca iubire, atunci existența nu mai reprezintă viața. Această posibilitate ține de libertatea persoanei, deoarece numai persoana, ca rezultat al libertății, poate constitui viața ca iubire[3].

Teologul Paul Evdokimov subliniază faptul că libertatea nu poate căuta decât un singur lucru, și anume să cuprindă necuprinsul. Dumnezeu este cel care l-a iubit pe om mai întâi și l-a făcut să presimtă ceva din libertatea Sa dumnezeiască. În iubirea Sa, Dumnezeu revarsă acest lucru peste om în mod gratuit, fără niciun fel de merit din partea omului, iar prin aceasta, iubirea Sa devine un dar care inspiră libertatea propriului răspuns al omului[4].

Pentru ca mesajul Evangheliei să ajungă în inimile oamenilor, trebuie să existe o armonie deplină și reală între cuvântul propovăduit prin puterea și bucuria Duhului Sfânt și viața actuală a comunității creștine. Cel mai mare obstacol în calea credibilității Evangheliei pentru contemporanii noștri îl constituie prăpastia creată între mesajul și viața Bisericii primare și a membrilor ei. Eficiența mărturiei misionare va fi direct proporțională cu trăirea creștină a iubirii lui Hristos. Trimiterea credincioșilor la sfârșitul Liturghiei prin cuvintele: *Cu pace să ieșim!*[5] nu înseamnă terminarea acesteia, ci faptul că ea se continuă într-o altă

2 Mihai Himcinschi, *Misiune și dialog, Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 162.

3 Christos Yannaras, *Abecedar al credinței, Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 1996, pp. 49-51.

4 Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 82.

5 ****Liturghier*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012, p. 197.

formă, înlăuntrul cămării ascunse a inimii, printr-o viață cufundată în viața zilnică a societății umane[6].

Evanghelizarea – aspect al libertății de credință

Evanghelizarea este o lucrare teandrică, adică divino-umană. Este adevărat că scopul fiecărei persoane care evanghelizează este acela de a converti alți oameni la credință; totuși evanghelizarea nu se rezumă doar la a converti sau nu anumiți oameni. Au existat misionari între musulmani, care au lucrat o viață întreagă fără a vedea vreo convertire. Asta nu înseamnă că ei nu au evanghelizat. Rezultatele evanghelizării nu depind de dorințele sau de intențiile omului, ci de voia lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că nu trebuie să ne intereseze dacă avem sau nu roade în urma mărturiei noastre pentru Hristos; dacă nu avem roade, trebuie să căutăm fața lui Dumnezeu pentru a descoperi de ce este așa. Așadar, evanghelizarea nu trebuie definită exclusiv în funcție de rezultatele obținute[7].

Termenul de evanghelizare nu are în vedere acțiunea prozelitistă de câștigare de noi adepți prin schimbarea opțiunii de confesiune, așa cum adesea îl înțeleg unele culte neoprotestante. Convertirea autentică înseamnă a regândi, a repune în discuție propriul mod de viață, înseamnă a nu mai judeca unic după opinii curente. A te converti semnifică a nu mai trăi ca toată lumea, a nu te simți justificat în acțiunile îndoielnice, ambigue sau triste, prin faptul că alții au fost așa, ci înseamnă a începe să privești propria viață cu ochii lui Dumnezeu și de acolo să cercetezi binele, chiar dacă uneori este deranjant; altfel zis: să cauți o nouă viață cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfânt[8].

După învierea din morți, Mântuitorul rostește porunca: „Mergeți și învățați toate neamurile (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη)[9], botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă" (Matei 28:19-20). Tranzitiv, verbul

---

6 Ion Bria, *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, Geneva, World Council of Churches, 1986, pp. 42-43.

7 James I. Packer, *op. cit.*, p. 47.

8 Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 175.

9 ****Novum Testamentum Graece*, Recensuit Inque Usum Academicum Omni Modo Instruxit Constant. de Tischendorf, Editio Academica Vicesima, London—New York, 1899, p. 120.

μαθητεύω înseamnă *a învăța, a transmite* Evanghelia, deci, cu alte cuvinte, *a evangheliza*, iar intranzitiv, verbul exprimă și ideea de *a face ucenici* sau *a deveni ucenic*. Verbul μαqhτεύw definește, în cazul de față, o dimensiune dublă a mandatului post-pascal rostit de Hristos: *dimensiunea kerigmatică* – de propovăduire a Evangheliei și dimensiunea misionară – de a face ucenici în lume[10]. Lucrarea vestirii libere a Evangheliei lui Hristos exprimă dimensiunea universală a misiunii creștine, iar formula trinitară a Botezului demonstrează faptul că încreștinarea neamurilor devenea componenta principală a misiunii Bisericii creștine[11].

Evanghelizarea ca aspect al libertății religioase în Biserica postmodernă nu are ca scop vestirea unei noi Evanghelii. Conceptul *noua evanghelizare* a fost introdus și folosit de Papa Ioan Paul al II-lea în legătură cu misiunea Bisericii Catolice în America Latină, unde apare în relație dialectică cu *evanghelizarea fondatoare* pe care o realizaseră misionarii spanioli și portughezi. Misiunea evanghelizării azi accentuează nevoia așezării persoanei lui Iisus Hristos în centrul vieții creștine, în special, și al societății moderne contemporane, în general. Sfințenia personală și comunitară devine, în același timp, atât scop, cât și cale principală a evanghelizării[12].

În concepția filosofului Nikolai Berdiaev, noțiunea de libertate are în sine un principiu irațional ascuns, astfel încât acesta nu este o garanție interioară a faptului că lumina va birui întunericul. În acest sens, libertatea poate deveni *fatală*, poate merge pe drumul biruinței asupra întunericului și a nimicirii ființei. Lucrarea harului Duhului Sfânt înseamnă a te identifica lăuntric cu libertatea, deoarece aceasta învinge întunericul irațional al libertății și conduce, fără doar și poate, la acțiunea de a iubi în mod liber. Astfel, lucrarea și menirea fundamentală a creștinismului este legată de evanghelia pătrunsă de har, care duce la adevărata iubire și libertate.[13] Predica apostolului Petru din Ziua Cincizecimii a avut ca temă centrală

10 Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament (vol. II), Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul Quelle*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002, pp. 262-263.

11 Idem, *Evanghelizarea sau centralitatea lui Hristos într-o societate secularizată*, în „Dimensiunea socială a Evangheliei, Suplimentul Teologic al Jurnalului Plērōma", Oradea, Editura Plērōma, pp. 17-18.

12 *Ibidem*, p. 19.

13 Nikolai Berdiaev, *Senso della storia*, trad. it. dal russo di P. Modesto, Jaca Book, Milano, 1977, pp. 55-56.

Persoana lui Iisus Hristos. După rostirea acestui cuvânt viu și convingător, mulți dintre cei care erau acolo s-au convertit, s-au botezat și și-au schimbat modul de existență. Exemplul vieții acestei prime comunități creștine avea să schimbe apoi o lume întreagă. Trebuie menționat faptul că acea primă *evanghelizare* a dat posibilitatea omului de a răspunde la acest cuvânt. Răspunsul a însemnat apariția primei comunități creștine în lume sau nașterea vizibilă a Bisericii lui Hristos. În acest sens, părintele Stelian Tofană afirmă că poporul „nu trebuie să audă numai Evanghelia, ci, în primul rând, să fie determinat, prin felul în care este ea rostită, să dea și un răspuns acesteia. O evanghelie propovăduită, dar fără răspuns la ea din partea creștinilor este o evanghelie trunchiată. Ceea ce se poate constata astăzi în viața Bisericii este faptul că creștinii posedă Evanghelia, o ascultă în cadrul slujbelor religioase, o citesc personal, dar încă nu au transformat-o integral într-un instrument de schimbare a vieților personale și, prin influență paradigmatică, și pe a altora din jurul lor, fie ei și necreștini. Așadar, potrivit experienței evenimentului Cincizecimii, concretizarea centralității lui Hristos se realizează, prin excelență, în Botez și în cuvânt”[14].

Pentru a înțelege cu adevărat lucrarea de evanghelizare, trebuie să ne uităm la activitatea prolifică a apostolului Pavel, care a evanghelizat într-un mod special cuvântul lui Hristos. El a fost un vestitor al cuvântului evanghelic și un ambasador al lui Hristos. Astfel se explică, pe de-o parte, îndrăzneala lui susținută și sentimentul neclintit de autoritate în fața ridiculizărilor și a indiferenței și, pe de altă parte, refuzul său intransigent de a-și modifica mesajul pentru a se potrivi circumstanțelor. Evanghelia pe care Pavel fusese trimis să o propovăduiască era una complexă. Astfel, ca propovăduitor al acestui mesaj, el a trebuit să devină învățător, fiind parte a chemării lui. Procesul de învățare al altora a fost un element fundamental al practicii sale de evanghelizare. El vorbește despre faptul că trebuie să fii părtaș la suferință pentru Evanghelie și, totodată, trebuie să auzi chemarea pe care ți-o oferă Hristos. Deși pare paradoxal, omul numai în suferință poate ajunge la adevărata libertate și poate trăi cu adevărat harul Duhului Sfânt[15].

Apostolul Pavel amintește faptul că „el a fost pus propovăduitor, apostol și învățător al neamurilor” (2 Timotei 1:12) și, totodată, vorbește

14 Stelian Tofană, *op.cit.*, pp. 21-22.

15 James I. Packer, *op. cit.*, pp. 48-50.

despre Hristos: „pe El să Îl vestim noi, pe tot omul sfătuindu-l și pe tot omul învățându-l întru toată înțelepciunea" (Coloseni 1:29). În ambele texte referirea la învățare explică propovăduirea. Cel care propovăduiește Evanghelia își îndeplinește lucrarea prin învățarea altora. A învăța pe alții Evanghelia este prima lui responsabilitate, și anume el trebuie să o reducă la cele mai simple elemente esențiale, să o analizeze punctual, să-i stabilească sensul, să arate cum fiecare parte a mesajului se leagă de restul și să continue să o explice, până când este absolut sigur că ascultătorii lui au înțeles-o. Propovăduirea Evangheliei la Sfântul Apostol Pavel are ca punct central învățarea. El învăța atrăgând atenția, captând interesul, prezentând faptele, explicându-le semnificația, rezolvând dificultățile, răspunzând obiecțiilor și arătând care este efectul mesajului asupra vieții. În viziunea apostolului Pavel, cea dintâi și cea mai importantă lucrare a lui ca propovăduitor al Evangheliei era aceea de a transmite cunoștințe și de a fixa adevărurile în mintea oamenilor. Așadar, pentru el, singura metodă corectă de evanghelizare era metoda învățării[16].

În viziunea misionară a Sfântului Apostol Pavel, a răspunde Evangheliei lui Iisus Hristos înseamnă a recunoaște și a accepta adevărul acesteia și a-l trăi permanent în viața cotidiană: „că eu nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos; pentru că ea este putere a lui Dumnezeu spre mântuire tot celui ce crede, întâi iudeului și de asemenea elinului" (Romani 1:16). De aici reiese faptul că, în ordinea istorică, evreii se bucură de prioritate în vestirea Evangheliei și, totodată, arată cum se manifestă puterea transformatoare a Evangheliei și care este semnificația socială a Evangheliei pentru viața de zi cu zi a credincioșilor.

În concluzie, putem susține faptul că esența libertății nu constă doar în puterea de a alege între un lucru sau altul, ci aceasta este *parrhesia* (*παῤῥεσία*)[17], și anume faptul de a avea acces liber la Dumnezeu și de a putea comunica liber cu El și cu alte persoane. De aici rezultă limpede că omul devine sau, mai bine zis, este persoană, deoarece este părtaș la relațiile intratrinitare ale Persoanelor divine[18].

---

16 *Ibidem*, pp. 55-56.

17 ****Novum Testamentum Graece*, Recensuit Inque Usum Academicum Omni Modo Instruxit Constant. de Tischendorf, Editio Academica Vicesima, London—New York, 1899, p. 854.

18 Tomáš Špidlík, Marko Ivan Rupnik, *Teologia Pastorală. Pornind de la frumusețe*, trad. Ioan Milea, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2007, p. 166.

Evanghelizarea în cadrul parohiei postmoderne

Astăzi, mai mult ca niciodată, Biserica trebuie să anunțe Evanghelia prin mijloace și elemente actuale în societatea de azi și, totodată, să se adapteze la noile situații ale vremii. Nu vorbim despre o re-evanghelizare a lumii, ci de o vestire a Evangheliei, care ia în considerare situațiile, nevoile și provocările contemporane. Societatea este într-o permanentă schimbare, iar Evanghelia trebuie să fie prezentă în aceasta, în noile dimensiuni ale lumii actuale și în noile contexte ce caracterizează perioada postmodernă. Evanghelizarea este, de fapt, o nouă inculturare a mesajului evanghelic[19]. Ceea ce lipsește astăzi din lucrarea evanghelizatoare este spiritul de jertfă pentru Evanghelia lui Hristos. Fericitul Augustin, interpretând textul din Ioan 21:26, unde este menționată prevestirea martiriului Apostolului Petru, arată latura sacrificială a propovăduirii Evangheliei, asociind cuvintele *Paște oile mele* cu *Suferă pentru oile mele*[20]. A primi Evanghelia înseamnă a adopta un mod aparte de a fi în lume și pentru lume. Răspunsul pe care trebuie să-l dăm noi, creștinii, societății actuale, este următorul: nu trebuie să respingem credința în numele autonomiei antropocentrice a rațiunii umane, ci trebuie să acceptăm lumina lui Hristos. Creștinii trebuie să cultive o inteligență hristică, ce vine să propună iubirea, și nu să se impună prin forță și violență. Astfel, evanghelizarea ca aspect al libertății religioase nu poate și nu trebuie să meargă pe calea violenței, ci pe calea agapică, aceasta fiind calea martiriului[21].

Evanghelia nu este o problemă privată, de natură pur spirituală, preocupată doar de sufletul ființei umane, ci este un adevăr public, care are în vedere întreaga realitate socială, culturală, economică, politică și religioasă a societății. A întrupa adevărul Evangheliei nu înseamnă retragerea din lumea cotidiană, ci înseamnă a trăi o viață nouă în mijlocul realităților istorice dintr-o dublă perspectivă: atât a realității păcatului, cât și a realității lucrării răscumpărătoare a lui Hristos în lume[22].

---

19 Anand Nayak, *La nouvelle évangélisation: mission dans la société post-moderne*, en *La mission a l'aube du troisième millénaire*, Actes du Colloque missiologique, Université de Fribourg, 22-23 oct. 1998, p. 34.

20 Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 174.

21 Tomáš Špidlík, Marko Ivan Rupnik, *Teologia Pastorală. Pornind de la frumusețe*, trad. Ioan Milea, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2007, p. 72.

22 Corneliu Constantineanu, *Puterea transformatoare a Evangheliei: Dimensiunea socială a adevărului evanghelic în Romani 12*, în „Dimensiunea socială a Evangheliei, Suplimentul Teologic al Jurnalului Plērōma", Oradea, Editura Plērōma, p. 71.

Din punctul de vedere al misiunii parohiei, problema este nu numai de a ști în ce constă Ortodoxia, care este patrimoniul de bază al acesteia, ci și de a transmite acest tezaur generației tinere prin evanghelizare directă și comunicare explicită. Preotul este obligat să transmită și să comunice mesajul Evangheliei lui Hristos fiecărei generații. El trebuie să învețe din nou să evanghelizeze, să introducă adevărul, iubirea și bucuria lui Hristos (despre care dă mărturie Sfânta Scriptură) atât în viața personală, cât și în istoria oamenilor. Biserica este vie, se construiește și se lărgește numai prin mărturia continuă și credibilă a Evangheliei lui Hristos. Aici trebuie corectată o tendință eclesiologică din trecut, care era prea departe de misterul pascal al lui Hristos și, deci, de misiunea comunității creștine de a vesti Învierea. Prin urmare, în misiunea sa, Biserica trebuie să vină mai aproape de Iisus Hristos Cel istoric, astfel încât curajul și elanul evanghelic al preotului să fie ancorate în El[23].

Parohia este chemată să propovăduiască și să învețe Evanghelia mântuitoare a lui Hristos și să fie mărturia lui Hristos în împrejurările speciale trimise de Dumnezeu. În acest sens, întreaga viață a parohiei este o misiune, datorită căreia aceasta există nu numai pentru informarea religioasă a membrilor ei, ci, mai ales, pentru mântuirea întregii lumi de sub stăpânirea „domnitorului acestei lumi"[24].

Misiunea și evanghelizarea sunt doi termeni care se diferențiază în teologie. Primul termen se referă la acele persoane care încă nu Îl cunosc pe Iisus Hristos și opera Sa de răscumpărare a lumii, în timp ce al doilea termen face referire la oameni care au câteva cunoștințe sau experiențe ale credinței creștine. În societatea postmodernă, oamenii afișează adeseori ignoranță, confuzie, indiferență sau opoziție față de diferitele rădăcini culturale creștine, însă, cu toate acestea, Biserica este chemată la misiune și evanghelizare până la marginile pământului[25].

Un rol important în transmiterea mesajului evanghelic îl conferă slujbele săvârșite în limba pe care credinciosul o înțelege. Credința își are

---

23 Ion Bria, *Regenerarea misiunii creștine în contextul urban*, în „Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii", Sibiu, 14-17 mai 2009, Editura Universității „Lucian Blaga", 2010, p. 38.

24 Ion Bria, *Go Forth in Peace,...*, p. 40.

25 Dimitra Koukoura, *Evangelism in „Christian" Societies. An Orthodox Homiletic Approach* in „Evangelism as Discipleship", Editor Jooseop Keum, 103.2 (399), International Review of Mission, November 2014, A World Council of Churches Publication, Geneva, Switzerland, p. 277.

originea în ascultare, iar cuvântul rostit întotdeauna precede cuvântul scris. Referitor la întrebarea Sfântului Pavel – „Și cum vor crede în Acela de care nu au auzit?" (Romani 10:14) –, același răspuns a fost mereu înțeles: necesitatea fără tăgadă a propovăduirii. În retorica clasică, există trei factori stabili care sunt implicați în comunicarea umană: vorbitorul, ascultătorul și subiectul la care face referire discuția. Urmărind schema de comunicare care a prevalat în folosirea mediei tehnologice de după al Doilea Război Mondial, factorii care afectează diseminarea și asimilarea mesajului s-au dublat. Alături de cei trei factori menționați anterior, au fost adăugați alți trei factori suplimentari: canalul/mediul, mesajul și codul. Fiecare factor are propria sa relevanță în propovăduirea mesajului evanghelic de azi. Combinarea factorilor stabili cu cei suplimentari duc, cu siguranță, la o reînnoire sănătoasă și benefică a cuvântului Evangheliei în interiorul și în afara parohiei postmoderne[26].

Rolul parohiei în procesul evanghelizării este vital pentru însăși viața ei. Pentru teologia ortodoxă misionară, evanghelizarea constă în mărturisirea Cuvântului lui Dumnezeu către aproapele nostru, către *vecinii* parohiei noastre, *vecini* nu numai în sens geografic, ci și în sens cultural. Această lucrare misionară implică metode și mesaje speciale îndreptate către toate culturile și clasele sociale, dar, în același timp, și *prudență* și *răbdare*. *Prudență*, pentru că nu se urmărește prin propovăduire o transmitere teoretică a mesajului divin, ci o încorporare a cuvântului nostru în Cuvântul dumnezeiesc. Această conlucrare în cadrul evanghelizării o trăiesc toți participanții la Sfânta Liturghie, care se împărtășesc de Taina Cuvântului prin citirea, auzirea și transpunerea în viața de zi cu zi a mesajului evanghelic trăit liturgic. *Răbdare*, pentru că Mântuitorul Iisus Hristos a petrecut mai bine de 30 de ani pe pământ și a format un grup destul de restrâns de ucenici. El este aluatul ce dospește frământătura și puterea de germinare a semințelor Evangheliei în ogorul acestei lumi[27].

Ca o concluzie, subliniem faptul că principiul estetic al evanghelizării ca aspect al libertății religioase este autentic numai dacă nu cădem în capcana fardării și cosmetizării, a amăgirii cu lumini de focuri, deoarece numai adevărul și libertatea, care împreună alcătuiesc iubirea deplină, au

26 Ibidem, p. 278.

27 Mihai Himcinschi, Misiunea Bisericii și aspectele ei. Evanghelizarea sau propovăduirea Evangheliei, Curs de Teologie, 2008, p. 22.

puterea de a provoca, de a fermeca și de a atrage. Există un singur principiu al evanghelizării, și anume o viață ce se cufundă în Dumnezeu, căruia ne adresăm prin rugăciune, contemplație și experiere.

Bibliografie

- *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2015.
- *** *Novum Testamentum Graece*, Recensuit Inque Usum Academicum Omni Modo Instruxit Constant. de Tischendorf, Editio Academica Vicesima, London—New York, 1899.
- *** *Liturghier*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012, p. 197.
- Berdiaev, Nikolai, *Senso della storia*, trad. it. dal russo di P. Modesto, Jaca Book, Milano, 1977.
- Bria, Ion, *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, Geneva, World Council of Churches, 1986.
- Bria, Ion, *Regenerarea misiunii creștine în contextul urban*, în„Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii", Sibiu, 14-17 mai 2009, Editura Universității „Lucian Blaga", 2010.
- Constantineanu, Corneliu, *Puterea transformatoare a Evangheliei: Dimensiunea socială a adevărului evanghelic în Romani 12*, în „Dimensiunea socială a Evangheliei, Suplimentul Teologic al Jurnalului Plērōma", Oradea, Editura Plērōma.
- Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
- Himcinschi, Mihai, *Misiune și dialog, Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003.
- Himcinschi, Mihai, *Misiunea Bisericii și aspectele ei. Evanghelizarea sau propovăduirea Evangheliei, Curs de Teologie*, 2008.
- Koukoura, Dimitra, *Evangelism in „Christian" Societies. An Orthodox Homiletic Approach* in „Evangelism as Discipleship", Editor Jooseop

Keum, 103.2 (399), International Review of Mission, November 2014, A World Council of Churches Publication, Geneva, Switzerland.

- Nayak, Anand, *La nouvelle évangélisation: mission dans la société post-moderne*, en *La mission a l'aube du troisième millénaire*, Actes du Colloque missiologique, Université de Fribourg, 22-23 oct. 1998.
- Packer, James I., *Evanghelizarea și suveranitatea lui Dumnezeu*, trad. Claudia Guiu, Cluj Napoca, Editura Logos, 2010.
- Špidlík, Tomáš/ Rupnik, Marko Ivan, *Teologia Pastorală. Pornind de la frumusețe*, trad. Ioan Milea, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2007.
- Tofană, Stelian, *Evanghelizarea sau centralitatea lui Hristos într-o societate secularizată*, în „Dimensiunea socială a Evangheliei, Suplimentul Teologic al Jurnalului Plērōma", Oradea, Editura Plērōma.
- Tofană, Stelian, *Introducere în Studiul Noului Testament (vol. II), Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul Quelle*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002.
- Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței, Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 1996.

ÎNSEMNĂTATEA LIBERTĂȚII RELIGIOASE PENTRU RELAȚIA DINTRE BISERICĂ ȘI STAT, DIN PERSPECTIVA NOULUI TESTAMENT

Conf. univ. dr. Ciprian-Flavius TERINTE
Institutul Teologic Penticostal din București
ciprian.terinte@gmail.com

Abstract: The Significance of Religious Freedom for the Relationship between Church and State from the New Testament Perspective
Recent theological studies on religious freedom focused most often on the church - its life in crisis conditions and its testimony in the context of persecution - and less on the state and the place it gets to occupy in the overall narrative of the divine plan revealed in the Holy Scriptures. In this study, we will explore the idea of religious freedom as it appears in three New Testament writings, in order to observe in the first instance how it modifies the relationship between state church and its meaning. We will consider not only the management of the relationship by the church, but also the biblical perspective on the state. We will also undertake a brief survey of the great changes that took place in the fourth century under the emperors Constantine and Theodosius, in order to get closer to our Eastern European context. Finally, we will seek to cast a new light on the roles, whether positive or negative, which the church and the state can assume in the history of salvation, depending on their approach of religious freedom.
Keywords: christianity, church, New Testament, political power, religious freedom, state

---

Studiile teologice despre libertatea religioasă s-au concentrat cel mai adesea asupra bisericii – a vieții ei în condiții de criză și a mărturiei ei în contextul persecuției – și mai puțin asupra statului și a locului pe care

el ajunge să-l ocupe în narațiunea de ansamblu a planului divin, revelat în Sfintele Scripturi. În acest studiu ne vom opri asupra ideii de libertate religioasă așa cum se degajă ea din trei scrieri ale Noului Testament, pentru a observa în primă fază modul în care ea modifică relația biserică – stat și a-i înțelege astfel însemnătatea. Vom avea în vedere nu doar gestionarea relației de către biserică, ci și perspectiva biblică asupra statului. Vom întreprinde și o scurtă survolare a marilor schimbări petrecute în sec. IV sub domniile împăraților Constantin și Teodosie, pentru a ne apropia cu dezbaterea subiectului de contextul nostru răsăritean. În final, vom căuta să aruncăm o lumină nouă asupra rolurilor – pozitive sau negative – pe care biserica și statul ajung să și le asume în istoria mântuirii, în funcție de abordarea libertății religioase.

1. Cultul Cezarului și ecourile sale politico-religioase

Cercetările recente privind relația dintre autoritățile Imperiului Roman și creștinii din primul secol, deși ajung la concluzii diferite legate de amploarea persecuțiilor, scot la iveală un aspect cheie pentru înțelegerea acestei relații – cultul împăratului și raportarea creștinilor la această realitate politică a vremii lor. O perspectivă cât mai clară asupra acestei realități ne va fi de ajutor pentru înțelegerea corectă a două chestiuni la care ne vom referi în studiul de față: schimbarea de atitudine a scriitorilor nou-testamentari față de puterea politică și apoi modul în care creștinii aveau să-l privească pe Împăratul Romei trei veacuri mai târziu, când acesta se convertea și declara creștinismul *religio licita* (Constantin), iar mai târziu religia oficială a Imperiului (Teodosie).

După excluderea lui Marcus Aemilius Lepidus din cel de-al doilea Triumvirat (36 î.Hr.), Octavian l-a înfrânt pe Marcus Antonius în bătăliile de la Actium (31 î.Hr.) și Alexandria (30 î.Hr.), și a rămas unicul conducător al Imperiului Roman (27 î.Hr.). Cu puțin timp înainte, însă (29 î.Hr.), el dăduse un răspuns pozitiv cererii înaintate de Consiliul bătrânilor Asiei de a ridica la Nicea și Efes sanctuare în care el să fie venerat. În aceeași perioadă, Senatul i-a acordat numele de *Augustus* (gr. *Sebastos*) – „cel măreț", „cel înălțat" –, care avea profunde implicații religioase. Pentru mult timp, cercetătorii au considerat că dimensiunea religioasă a cultului imperial era cu totul lipsită de componenta mistică,

funcționând doar ca un factor de consolidare a puterii politice. Studiile recente, însă, demonstrează că această disjungere a politicului de religios este specifică perioadei moderne și, în consecință, a generat o perspectivă anacronică asupra situației din acea vreme. Nicholas Perrin arată convingător faptul că acea perioadă foarte tulbure, marcată de flagelul războiului civil, a fost văzută de romani ca o expresie a mâniei zeilor. În aceste condiții, s-a născut așteptarea ca Octavian Augustus să-și asume misiunea instaurării unei *pax deorum* („pacea zeilor") în Imperiu. Acordarea titlului de Pontifex Maximus (mare preot) în 13 î.Hr. este consfințirea târzie a unui rol ce-i fusese demult atribuit. Astfel, persoana împăratului a ajuns să fie percepută ca întrupare a acelor virtuți proprii zeităților din panteonul roman.[1] Așa se explică faptul că orice gest de contestare a supremației religioase a împăratului era văzut și ca unul de subminare a stabilității politice. Această stare de lucruri se va dovedi adesea nefavorabilă bisericii, care își mărturisea loialitatea neîmpărțită față de un alt Mesia – Isus Hristos –, chiar și în condițiile în care participarea la cultul imperial nu era obligatorie.

Acestea fiind spuse, putem vorbi despre o sacralizare a puterii politice, care, însă, nu avea să se limiteze la perioada primului secol. În sec. III, în Imperiul Roman se trece de la *principat* la *dominat*. Dacă în perioada principatului (27 î.Hr. – 284 d.Hr.) împăratul era doar primul (*princeps*) dintre senatori, iar Roma era prima dintre cetăți și nu capitala unui stat centralizat, în perioada dominatului împăratul devine un *dominus*, cetățile încep să devină unități administrative ale Imperiului, sistemul de conducere este tot mai centralizat, iar dreptul roman tinde să submineze pretutindeni obiceiurile locale. Dominatul roman asocia foarte strâns religia și puterea, deoarece avea nevoie de legitimitate religioasă.

În lucrarea sa *Dumnezeu și puterea*, Jean-Claude Eslin argumentează că evenimente precum convertirea la creștinism a împăratului Constantin, Edictul de la Mediolanum (313), prin care creștinismul a devenit religie permisă, și decretarea creștinismului ca religie de stat de către împăratul Teodosie în 380 au făcut ca puterea imperială să fie percepută de biserica din Răsărit ca o imagine terestră a domniei divine.[2] Relația dintre puterea spirituală și puterea politică evoluează către o subordonare a primeia față de cea de-a doua. Drept dovadă, la doisprezece ani după edictul de la Mediolanum, Conciliul de la Nicea (325) este convocat nu

de episcopi, ci de împărat. Jean-Claude Eslin nu exclude posibilitatea ca episcopii creștini să-și fi dat seama că fuseseră prinși într-o cursă, dar era o cursă pe care au învățat s-o fructifice în mod secular.[3]

Viziunea politică a Răsăritului creștin a fost aceea a unei armonii între puterea spirituală și puterea politică, cunoscută drept perspectiva „simfoniei". De aceea, în această parte a lumii s-a încercat adesea unirea simbiotică a puterii politice cu creștinismul, pentru continuarea tradiției Imperiului Roman de răsărit. De pildă, după căderea Constantinopolului în 1453, Imperiul Rus și-a asumat protecția credinței ortodoxe, considerându-se succesorul Bizanțului, a treia Romă. Suveranul rus și-a luat titlul de „țar", care înseamnă „Cezar". Dar ceea ce s-a întâmplat ulterior este simptomatic pentru relația de timp „simfonie": patriarhatul Moscovei și al întregii Rusii, înființat în 1589, a căzut tot mai mult sub dominația suveranului rus, fiind până la urmă suprimat de Petru cel Mare în 1721 și înlocuit cu un sinod, coordonat de un procurator numit de țar.

2. Statul ca instrument al lui Dumnezeu de conducere a treburilor publice

După ce am constatat că în Răsăritul creștin, din cauza continuării unei tradiții ce sacraliza puterea politică, biserica a fost mai tot timpul redusă la poziția de servitoare a acestei puteri, ne întoarcem acum la învățătura Noului Testament, pentru a reliefa însemnătatea pe care o are aici libertatea religioasă în dinamica relației biserică-stat.

2.1. Romani 13:1-7 – „Dregătorii sunt niște slujitori ai lui Dumnezeu"

Epistola către Romani a fost trimisă de apostolul Pavel în jurul anului 57, din Corint. Textul pe care-l vom lua în discuție a fost produs, deci, înainte ca Nero să decreteze prima persecuție oficială împotriva creștinilor din Roma (anul 64). Așa se explică faptul că atitudinea lui Pavel față de puterea imperială este una conciliantă, chiar dacă, sporadic, mai apăreau anumite fricțiuni între autoritățile suspicioase și creștini, care au determinat, probabil, și eschivarea acestora din urmă de la plata impozitelor. Îndemnul apostolic al scriitorului sacru ca destinatarii săi să respecte autoritățile civile și să-și plătească dările are la bază un temei

teologic: orice autoritate politică (*exousia*) este rânduită de Dumnezeu, de aceea dregătorii (*archontes*) devin agenți ai ordinii stabilite de Dumnezeu (Rom. 13:1), cărora li se datorează supunere. De aceea, nesupunerea atrage după sine judecata (*krima*), prin care trebuie înțeleasă pedeapsa autorităților, nu judecata eshatologică (v. 2).[4] Teama de autorități este una justificată, deoarece ele îi pedepsesc doar pe făcătorii de rele, pe când cei ce fac binele sunt lăudați (v. 3). În v. 4-6 se precizează de trei ori că dregătorul (sau autoritatea politică, în general) este „slujitorul" lui Dumnezeu. Pentru aceasta sunt folosiți doi termeni din sfera conceptuală a slujirii: *diakonos* în v. 4 (două ocurențe) și *leitourgos* în v. 6.

Într-o monografie temeinic documentată, consacrată conceptului de *diakonia*, John N. Collins dovedește convingător că termenul *diakonos* se referea în greaca veche la o persoană trimisă pentru a reprezenta pe cineva, la un delegat sau un împuternicit.[5] Prin urmare, apostolul Pavel vedea în puterea politică un braț al lui Dumnezeu, menit să asigure ordinea dorită de El în sfera civică. Termenul *leitourgos* (v. 6) este folosit în greaca biblică (Septuaginta și NT) pentru noțiunea de slujbaș, atât în contexte cultice, cât și în contexte nereligioase. Dar și el este utilizat tocmai pentru a întări ideea că purtătorul de sabie face o slujbă pentru Dumnezeu și că pedeapsa pe care acesta o administrează în prezent este o anticipare a celei eshatologice. Scriitorul sacru merge până într-acolo încât îl numește pe dregător un răzbunător (*ekdikos*) al dreptății lui Dumnezeu (v. 4).

În acest text, cea mai concretă expresie a supunerii față de puterea publică rânduită de Dumnezeu este plata dărilor (v. 6-7). Dar relația creștinilor cu autoritățile statului nu se reduce la atât. Dregătorului, ca reprezentant al dreptății lui Dumnezeu, i se datorează și cinste (*timē*). Însă nu trebuie nicio clipă omis faptul că textul este produs de scriitorul sacru în condiții normale, când supunerea față de autorități nu afecta loialitatea creștinilor față de Hristos. Așadar, apostolul Pavel stabilește că într-un asemenea climat, politicul trebuie să acționeze în numele Proniei divine corectând mereu deviațiile provocate de libertatea umană înțeleaе să și exercitată defectuos.

2.2. 1 Petru 2:17 – „Dați cinste Împăratului!"

Epistola 1 Petru a fost scrisă mai târziu decât Epistola către romani, dar nu după anul 64. Reiese destul de clar din textul scrierii că

suferința destinatarilor nu era provocată de o persecuție concertată, ci era vorba mai degrabă de insulte, nedreptăți și ironii prin care creștinii erau întristați de rude, colegi de breaslă și concitadini. Este foarte probabil ca ei să fi compărut și în fața magistraților, dar nu sub acuzația de aderare la creștinism, ci din cauza refuzului lor de a venera zeitățile invocate de păgâni pentru bunul mers al breslelor profesionale și al cetății.[6]

„Cinstiți pe toți oamenii, iubiți pe frați; temeți-vă de Dumnezeu; dați cinste împăratului!" Se presupune că apostolul Petru s-a inspirat pentru acest îndemn din Proverbe 24:21 – „Fiule, teme-te de Domnul şi de împăratul" –, deoarece în seria imperativelor din acest verset, cinstirea împăratului vine după îndemnul „temeți-vă de Dumnezeu".[7] Spre deosebire de semenii lor necredincioși, care-l venerau pe împărat ca pe o divinitate, creștinii îl venerau doar pe Dumnezeu, iar împăratului îi dădeau doar cinste.

Așadar, la fel ca apostolul Pavel, apostolul Petru îi îndeamnă pe creștinii din vremea lui să acorde autorității politice cinstea ce i se cuvine, dar într-un context politic ce nu devenise încă ostil bisericii.

3. Statul ca oponent al lui Dumnezeu în Apocalipsa lui Ioan

Apocalipsa lui Ioan este cea mai târzie scriere a Noului Testament, datată în unanimitate de cercetători în timpul domniei lui Domițian (81-96). Spre deosebire de textele abordate anterior, Apocalipsa a apărut în contextul unei înverșunate persecuții anticreștine. Prima dovadă textuală în acest sens o constituie însuși faptul că autorul era în exil la data scrierii ei (Apoc. 1:9). În aceste condiții, atitudinea scriitorului inspirat față de Imperiul Roman este total diferită de cea pe care o avuseseră apostolii Pavel și Petru. În Apocalipsa 13, puterea politică este portretizată ca o fiară, iar autorul nou-testamentar folosește numeroase imagini sugestive dar sinistre, pentru a descrie războiul crâncen purtat de Imperiu împotriva bisericii.

Fiara ce apare în viziunea profetului Ioan ieșea din mare (Apoc. 13:1). În culturile semite, apele învolburate erau manifestări ale haosului primar potrivnic ordinii naturale instaurate de divinitate prin creație. Dumnezeul lui Israel își trece poporul cu braț puternic prin Marea Roșie tocmai pentru a-i dovedi că El domină aceste forțe malefice (Exod 14). Mai

târziu, când în conștiința evreilor a prins contur și demonologia, marea era văzută și ca sălaș al puterilor întunericului ce se împotrivesc planului salvator al lui Dumnezeu. De aceea și Isus a mers pe ape (Mat. 14:22-33) și a potolit furtuna (Mat. 8:23-34); tocmai pentru a le arăta ucenicilor Săi că deține autoritate dumnezeiască și, deci, superioară tuturor forțelor spirituale împotrivitoare. Prin urmare, fiara care în viziunea profetului se ridica din mare reprezintă o putere ostilă Împărăției lui Dumnezeu. După Savvas Agouridis, multitudinea capetelor și a coarnelor încoronate semnifică faptul că nu este vorba despre o persoană anume, ci despre puterea imperială, în general.[8] Numele de hulă înscrise pe capetele ei reprezintă zeificarea împăraților romani de către popor și pretenția Romei de a înlocui Pronia divină în existența umanității. Asemănările cu leopardul, ursul și leul (Apoc. 13:2) sugerează cruzimea puterii de stat în relația ei cu biserica. I s-a îngăduit (*edothē autō*) de către Dumnezeu „să facă război cu sfinții și să-i biruiască" (v. 7), ceea ce înseamnă că mulți dintre aceștia L-au onorat pe Hristos prin martiriu. În final, în urma confruntării eshatologice dintre Mielul lui Dumnezeu și forțele întunericului, „fiara a fost prinsă. Și împreună cu ea a fost prins prorocul mincinos, care făcuse înaintea ei semnele cu care amăgise pe cei ce primiseră semnul fiarei și se închinaseră icoanei ei. Amândoi aceștia au fost aruncați de vii în iazul de foc, care arde cu pucioasă" (19:20). Spectacolul impresionant al desfășurării puterii imperiale îi conferise acesteia aura unei forțe inexpugnabile („Cine se poate asemăna cu fiara și cine se poate lupta cu ea?" [13:4]). Cu toate acestea, victoria finală Îi aparține lui Isus Hristos, Mielul lui Dumnezeu, Împăratul nebiruit, care va domni pentru eternitate împreună cu sfinții ce i-au rămas credincioși.

După cum am putut observa, atitudinea profetului Ioan față de autoritatea politică este total diferită de a scriitorilor nou-testamentari mai timpurii. Imperiul devine în Apocalipsa oponentul Împărăției lui Dumnezeu. Aceasta pentru că statul încetase să-i mai acorde bisericii libertatea de care se bucurase până la izbucnirea persecuțiilor (anul 64). În Apocalipsa găsim un stat care își depășește limitele și care, prin cultul Împăratului, reclamă ceea ce i se cuvine doar lui Dumnezeu – încredere și loialitate depline.

4. Concluzii. Însemnătatea libertății religioase în prezent

În prima parte a acestui studiu am constatat, bazându-ne pe teza lui Jean-Claude Eslin, că creștinismul răsăritean este tributar tradiției imperiale bizantine a sacralității Cezarului. El moștenește acea perspectivă a simfoniei asupra relației dintre stat și biserică. Începând cu epoca lui Constantin cel Mare, creștinismul răsăritean a sacralizat figura Împăratului ca „episcop al celor din afară" și autoritatea politică, în general. Pe lângă aceasta, Răsăritul nu a avut parte de evenimente prin care să demitologizeze puterea Cezarului, așa cum Apusul a avut parte de Reformă și Revoluția Franceză. Așa se explică și faptul că în țările majoritar ortodoxe opoziția față de comunism a fost una timidă și manifestată doar individual. De aici se ivește, pe cale de consecință, pericolul ca în Răsărit, după comunism, pe fondul unei dorințe avide de asimilare a valorilor democrației occidentale, statul să înceapă, în numele corectitudinii politice, să limiteze libertățile religioase ale bisericii, fără ca aceasta să reacționeze viguros. Însă în această situație, așa cum am constatat, din perspectiva revelației biblice statul ajunge să joace rolul istoric al oponentului Împărăției lui Dumnezeu, iar biserica, obedientă cum s-a obișnuit să fie de-a lungul experienței ei istorice în Răsărit, să nu denunțe acest fapt, abdicând astfel de la vocația sa profetică.

În aceste condiții, pe de o parte autoritatea politică trebuie să înțeleagă că democrația nu este consolidată în absența religiei creștine. Tocqueville, gânditorul democrației moderne, observa încă din sec. XIX că în Statele Unite ale Americii, direct sau indirect, religia învață arta de a fi liber. Dar, paradoxal, religia favorizează libertatea prin însuși faptul că o limitează prin principii morale, astfel încât să nu se ajungă la individualism și abuzuri. Dar este, oare, spiritul uman, chiar și într-o democrație consolidată, pândit de asemenea pericole. Răspunsul este formulat cum nu se poate mai limpede de Louis Dumont: „Mă îndoiesc că omul poate să suporte vreodată, în același timp, o completă independență religioasă și o totală libertate politică".[9] Iată de ce în filosofia politică a democrației creștine, care are la bază perspectiva creștină asupra omului, „demnitatea inalienabilă a fiecăruia nu înseamnă un individualism fără limite. Din contră, viziunea creștină asupra omului subliniază natura dublă a

acestuia: omul este un individ cu drepturi inalienabile *și* o ființă socială, care se realizează doar în cadrul conviețuirii cu ceilalți."[10]

Pe de altă parte, în transpunere vechi-testamentară, biserica trebuie să fie profetul care îi atrage atenția autorității politice asupra derapajelor sau abuzurilor de care se face vinovată. Politicul autonom, fără conștiința Providenței, se mișcă întotdeauna într-o sferă idolatră, în care creaturile joacă periculoase roluri divine.

Mai nou, biserica este pusă în situația de a-și extinde anvergura lucrării, adaptându-se la noul context european. Doar ea poate da construcției europene – printr-un sistem de valori comune și o tradiție vie traduse în sfera publică – acel „suflet", pe care analiștii eurosceptici pretind că nu-l are. Din această perspectivă, biserica universală a lui Hristos este primul aliat al Europei în bătălia care se dă pentru memoria ei. Câștigarea acestei bătălii presupune obligatoriu combaterea alienării religioase a tinerilor față de tradiția creștină.

Apoi, dacă e adevărat că nicio comunitate nu poate trăi fără repere atemporale, atunci creștinismul este cel care îi poate asigura societății europene acel contact cu transcendența, care să-i genereze o viziune integratoare. Este adevărat că biserica nu are capacitatea intrinsecă de a acționa ca liant decisiv al marii familii europene, însă ea este receptacolul purtător al unei energii spirituale, dobândită prin comuniunea tainică cu Sfânta Treime, energie care lucrează restaurator asupra făpturii și societății umane. Isus Hristos, Domnul ei, Și-a asumat față de rasa umană – prin întrupare, cruce și înviere – oficiul terapeutic prin care remediază fracturile de orice natură, produse de tirania păcatului originar. Nu vorbim sub nicio formă despre o uniformizare dogmatică, ci despre restaurarea, prin hristificare, a naturii umane decăzute, care face ca și pluralismul intern al unei societăți să-i îmbogățească ansamblul. La această coeziune spirituală europeană poate contribui și speranța învierii îndeobște, care singularizează religia creștină. După cum preciza Teodor Baconsky, creștinismul îi deschide Europei și „perspectiva eshatologică a unui «după» integrator".[11]

Dar, în situația în care statul, prin evoluția procesului legislativ și în numele corectitudinii politice, îi limitează bisericii libertatea moral-religioasă, aceasta va găsi tot mai greu posibilitățile de a-și exercita vocația, iar statul (sau orice altă unitate socială) se transformă într-un oponent al

Împărăției lui Dumnezeu. Prin garantarea libertății religioase nu înțelegem cauționarea unor tendințe și reflexe mentale premoderne, cum ar fi atitudinea ostilă față de sistemul democratic, demonizarea postmodernității, tentativele de omogenizare exterioară sau gândirea ecleziologică exclusivistă. Ne referim, în schimb, la libertatea de a trăi, chiar și confesionalizat, în acord cu „marele cod" biblic, veritabilul ADN al credinței creștine din toate epocile și de pe toate meridianele.

Totuși, pentru un echilibru politic optim, influența creștinismului va fi una mai cu seamă indirectă, deoarece biserica și puterile publice trebuie să rămână separate. Religia se sprijină pe veșnicie, iar politica pe efemer. Când religia își găsește resursele în transcendent, ea sfidează timpul. Dacă se aliază cu politica, atunci urmează soarta acesteia și devine fragilă. Prin alianța cu politica trebuie înțeleasă situația în care biserica folosește puterea seculară pentru a-și justifica ingerințele în sfera politică și civică, iar statul își rezervă dreptul de a interveni în sistemul ei etico-axiologic. Din acest punct de vedere, biserica și statul trebuie să rămână separate. Democrația creștină, de exemplu, „are o relație specială cu bisericile, dar nu este «ramura» politică a acestora".[12] O asemenea separare, însă, nu exclude orice formă de conlucrare a celor două părți, astfel încât ele să contribuie împreună la binele public.

Note

[1] Nicholas Perrin, „The Imperial Cult", în Joel B. Green and Lee Martin McDonald (eds.), *The World of the New Testament. Cultural, Social, and Historical Contexts*, Grand Rapids, Baker Academic, 2013, p. 127.

[2] Jean-Claude Eslin, *Dumnezeu și puterea. Teologie și politică în Occident*, București, Anastasia, 2001, pp. 99-110.

[3] Jean-Claude Eslin, *Dumnezeu și puterea*, p. 102.

[4] Thomas Schreiner, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Baker Academic, 1998, p. 683.

[5] John N. Collins, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources,*Oxford, Oxford University Press, 1990.

[6] Pentru mai multe detalii legate de datarea epistolei 1Petru și situația destinatarilor ei, vezi Ciprian F. Terinte, *Scrierile Noului Testament. Context, canon, conținut*, Oradea, Casa Cărții, 2016, pp. 228-232.

[7] Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, (New International Biblical Commentary), Peabody, Hendrickson, 1992, p. 81.

[8] Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, București, Editura Bizantină, 2004, p. 195.

[9] Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimars, 1967, p. 29.

[10] ***, *Democrația creștină. Fundamente și model politic*, trad. Andrei Avram, București, Curtea Veche, 2011, p. 10.

[11] Teodor Baconsky, „Europa creștină. Metoda *cut & paste*", în *Pentru un creștinism al noii Europe*, București, Humanitas, 2007, p. 15.

[12] ***, *Democrația creștină*, p. 18.

LIBERTATEA RELIGIOASĂ ȘI DE CONȘTIINȚĂ ÎN MENTALITATEA PUBLICĂ

Pr. dr. Ionuț Adrian GHIBANU
Vicar Eparhial al Arhiepiscopiei Târgoviștei
ighibanu@yahoo.com

Abstract: Freedom of Religion and Conscience in the Public Mentality
Freedom of religion and conscience is a natural gift of the Creator to the human being, of the concept of image of God speaks of the whole Christian theology. This article deals with the essence of the two concepts, their limits and opportunities created by the new migration into the European revival of Christian identity and missionary spirit. The forging a brand concept are Christian because only Christian space is characterized as a place of tolerance and freedom of choice, with all its historical and contemporary slippages compared to all other areas of the world. Even the concept of atheism made history thanks to Christian tolerance. New Migration in Europe is an opportunity to make the Christian mission, to convert or even to promote the concepts of religious freedom and conscience.
Keywords: freedom of conscience, religion, christianity, church, mission

Libertatea este darul suprem dat de Dumnezeu omului[1], semn al *„supremei iubiri”*[2], iar libertatea religioasă constituie un barometru al normalității în orice societate democratică, pentru că este vorba despre libertatea de manifestare a celei mai intime realități a sufletului uman, aceea care ține de legătura cu Dumnezeu.

Dacă privim cu onestitate în istoria culturii și a civilizației umane, vom vedea că țările prospere și bine dezvoltate de astăzi sunt acelea care

1 Th. JEFFERSON, *The Life and selected Writing of Thomas Jefferson*, A. Koch, W. PADEN (ed.) Modern Library, New York, 1972, 311.

2 D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Vol. I , E.I.B.M.B.O.R., București, 282.

au permis, din timp, libertatea de exprimare religioasă, fără a îngrădi în vreun fel acest spațiu al manifestării spirituale a omului.

Creștinismul este religia cea mai persecutată astăzi, dar este și religia care a creat cea mai liberă civilizație umană cunoscută până acum, căci spațiul euro-atlantic, cu standardele lui înalte de civilizație și cultură, cu marea sa dezvoltare economico-industrială, a fost posibil numai în *intra mundosul* creștin, pentru că *„sensul și originea culturii europene este persoana”*[3], iar aici, inevitabil, vorbim despre libertate și comuniune.

Însuși Creștinismul a beneficiat de celebrul și prea cunoscutul *Edict de la Mediolanum,* din anul 313, care a fost anul de naștere al cuceririi pașnice a Imperiului Roman de către noua religie, care a clădit, pe ruina fostei construcții politico-sociale-religioase și economice romane, civilizația creștină. Este adevărat, în istorie nu întotdeauna creștinii au fost toleranți, nu întotdeauna libertatea de exprimare a fost respectată, dar spațiul lumii de astăzi are cea mai mare deschidere către respectarea alterității religioase în spațiul creștin.

Am putea face chiar o corelație între libertatea de exprimare și gradul de dezvoltare economică, de aceea, astăzi, țările puternic industrializate și cu o democrație avansată sunt și țări în care libertatea religioasă este la cotele cele mai înalte. Aici, trebuie să ținem seama și de faptul că acest proces este, oarecum, ușor afectat de fenomenul general de secularizare și de problemele legate de masiva migrație din ultima perioadă.

Trebuie să facem o distincție apoi între libertatea de conștiință și cea religioasă, prima având o pregnanță mai mult publică, iar a doua, mai mult privată, cu interferențe, bineînțeles, ale spațiilor public și privat.

Libertatea de conștiință are sfera mai largă decât cea religioasă, pentru că se referă la libertatea de manifestare a tuturor opțiunilor umane, ca expresie a libertății omului, iar libertatea religioasă are în vedere mai mult manifestarea în spațiul public a opțiunii religioase.

Mentalitatea publică contemporană, în lumea civilizată, nu pune sub semnul îndoielii dreptul la libertate de conștiință și libertate religioasă, deși în ultimele două decenii, ideologia ateist-progresistă a prins teren destul de mult, fundamentându-se pe o altă ideologie, și anume – pe cea marxistă, care a invadat lumea civilizată sub numele de *politică corectă*.

---

3 O. CLEMENT, BARTOLOMEU I, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate* (trad.rom.), Deisis, Sibiu, 1997, 131.

Cu această ideologie, Creștinismul are de înfruntat noi provocări, căci activiștii au impus, de exemplu, aberația de a exclude adesea semne, simboluri și idei ale patrimoniului comun european doar pentru a nu ofensa pe noii migranți non creștini. Adesea, parcă orice este religios supără numai pentru că este creștin, dacă aparține altor religii nu pare a fi o problemă, pentru că alte religii sunt minoritare.

Dacă ne aducem aminte, chiar la noi, în anii 90, destule instituții media erau foarte ironice la adresa ritualurilor religioase publice, iar astăzi aproape nu există zi fără ca Biserica să nu fie criticată. Cu toate acestea, nu se poate spune că spațiul românesc nu este unul al libertății religioase și de conștiință, cum, de altfel, Europa însăși este un spațiu clădit pe principiile creștine, dintre care libertatea este unul esențial.[4]

Mentalitatea publică capătă tot mai mult o tentă seculară, deși populația manifestă o destul de mare religiozitate, chiar dacă sondajele de opinie doresc să ne creeze o altă impresie. Aici, trebuie să ținem seama de faptul că sondajele pot fi foarte ușor manipulate, în funcție de cine îl face, ce urmărește și cui folosește.

Astfel, se face distincție între întrebarea: *Credeți în Dumnezeu?* și *Aveți încredere în Biserică sau în cler?* Dar, fundamental, spațiul românesc se bazează pe un număr foarte mare de credincioși, este adevărat, din nefericire, cu tot mai mulți nepracticanți.

Cu toate aceste neajunsuri, totuși spațiul euro-atlantic este extrem de primitor, dacă ne gândim că există spații în lume în care este permisă numai o anumită religie, orice formă de misionarism fiind reprimată violent. Spațiul african sau cel asiatic este dominat de protecționismul excesiv acordat religiei majoritare, astfel încât libertatea de conștiință și cea religioasă sunt idealuri neîmplinite încă. Toleranța, îngăduința și dialogul sunt virtuți ale spațiului creștin, care, cu toate derapajele sale istorice sau actuale, permite libera manifestare a opțiunilor de conștiință sau religioase, fără teama de a fi omorât sau pedepsit. Inclusiv ateismul, trebuie să recunoaștem, s-a dezvoltat în spațiul libertății creștine, singurul care a permis manifestarea, chiar extremă, a libertății de conștiință, astfel că nu există niciun alt spațiu în lume în care să fie permisă existența atâtor religii sau idei, cum este cel creștin.

4 Th. SPIDLIK, *La originile Europei* (trad.rom.), Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006.

Problema se pune astfel: oare până unde merge această libertate de conștiință? Aici avem o problemă, de exemplu, cu eutanasia. Dacă acceptăm moartea, distrugerea ființei umane, în numele libertății de alegere. Oare ce are prioritatea, viața în sine și protejarea ei sau libertatea de opțiune, indiferent de consecințe?

Aici ar trebuie să ne ghidăm după principiul respectării voinței lui Dumnezeu, așa cum s-a manifestat ea în Revelație și să ierarhizăm totul în favoarea protejării vieții și a demnității umane. Fiecare este liber să creadă în ceea ce vrea sau să nu creadă și să opteze pentru ceea ce-i direcționează viața, dar trebuie ținut seama că totul are limite, iar aici limita este libertatea celuilalt și respectarea vieții și a demnității umane.

Acesta trebuie de fapt să fie și cadrul legislativ al civilizației creștine, în orice stat, căci, în mod fundamental, omul este cea mai prețioasă făptură a lui Dumnezeu, de aceea El a ales să se întrupeze, să se facă om asemenea nouă, unul dintre noi, iar libertatea este unul dintre cele mai importante principii creștine.[5]

Pentru aceasta, chiar dacă statul este unul secular, la fundamentul valorilor sale, chiar difuze, stau valorile evanghelice, dintre care protecția și promovarea vieții umane reprezintă limita superioară a alegerilor unui om și a legislației oricărui stat.

Când discutăm despre libertatea de conștiință și libertatea religioasă, trebuie să ținem seama de faptul că acestea nu sunt valori absolute sau aspecte ale unor ideologii, ci un dat natural al omului, care trebuie să servească viața și comunitatea umană.

În spațiul creștin, libertatea de conștiință și libertatea religioasă au fost privite, în general, ca daruri naturale ale lui Dumnezeu, decurgând pentru om, din chiar condiția sa de creație, după chipul lui Dumnezeu, noțiunea de chip având ca cel mai important fundament libertatea, iubirea și rațiunea, fără de care existența ființei umane nu poate fi înțeleasă, *„omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi persoană, personalitate, adică de a exista în același mod în care există și Dumnezeu”*.[6] În contextul migraționist de astăzi, văzut de unii ca o oportunitate, iar de către alții ca o provocare sau blestem, cele două concepte sunt foarte importante.

---

5 A. YANNOULATOS, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Bizantină, Bucureşti, 2003, 72.

6 Chr. YANNARAS, *Abecedar al credinței*, Bizantină, București, 1995, 73.

Odată, pentru că, în noile condiții, verifică calitatea democratică a spațiului creștin, iar a doua oară, pentru că reprezintă o ocazie dacă nu de a încreștina masiv populațiile migrante, de a le educa în spiritul respectării libertății celuilalt, pentru că ele vin din spații cu organizare dictatorială, primitivă și agresivă, iar pentru noi creștinii reprezintă o datorie evanghelică a face misiune și a le împărtăși măcar din valorile civilizației noastre, în așa fel încât să putem conviețui și să nu ajungem la conflict.

Apoi, trebuie să ținem seama că Uniunea Europeană valorizează așa cum trebuie conceptul de libertate, căci ea *„…se întemeiază pe valorile respectării demnității umane, libertății, democrației, egalității, statului de drept, precum și pe respectarea drepturilor omului, inclusiv a drepturilor persoanelor care aparțin minorităților. Aceste valori sunt comune statelor membre într-o societate caracterizată prin pluralism, nediscriminare, toleranță, justiție, solidaritate și egalitate între femei și bărbați.”*[7]

Impropriereа de către ex europeni a principiilor toleranței creștine și a respectului reciproc duce, treptat și inevitabil, către aprofundarea și a altor principii creștine, dar scopul principal al activității bisericilor trebuie să fie acela de a face misiune, de a-i converti pe noii migranți, așa cum s-a întâmplat în trecutul Europei de atâtea și atâtea ori.

Noua migrație, cu toate riscurile și problemele ei, trebuie văzută ca o oportunitate misionară. Nu mai este nevoie a căuta populații de creștinat, căci iată că ele vin la noi. Chiar dacă secularismul a făcut ravagii, venirea migranților cu deprinderile lor religioase puternice va renaște identitatea noastră creștină și ne va oferi posibilitatea de a-i converti.

Poate acest val migrator este parte a înțelepciunii dumnezeiești, care dorește o reînnoire a vieții spirituale din vechiul spațiu creștin, în care trăirea creștină a fost atenuată de atâtea nefaste ideologii, extreme, de stânga sau de dreapta.

„Suntem chemați să arătăm, cu cuvintele și gesturile de azi, bogățiile imense păstrate de Bisericile noastre în tezaurul tradiției lor... Avem totul în comun și avem în comun mai ales dorința sinceră de unitate.”[8] Secularismul, boală mortală, spirituală, a debutului de mileniu trei, își poate găsi un

---

7 ****Tratatul de la Lisabona, Jurnalul Oficial al Uniunii Europene* al Oficiului pentru publicații oficiale ale comunităților europene, L-2985, Luxemburg, ediție în limba română, 2008/ C115/ 01, anul 51, 17.

8 D. POPESCU, *„Eveniment istoric la sfârșit de mileniu – vizita Papei Ioan Paul al II-lea în România”* în *Almanah Bisericesc*, Arhiepiscopia Bucureștilor, 2000, 99.

antidot în migrație, căci aceasta poate stimula puternic și poate transforma, din temelii, identitatea noastră creștină.

Libertatea este un concept frumos, apropiat multor sisteme religioase, ideologice sau filozofico-politice, dar cel mai adesea, fiecare înțelege ceva cu totul diferit, în pofida desei lui întrebuințări. Chiar am putea spune că s-a omorât și s-a murit, adesea, mult prea mult în numele libertății, chiar dacă vorbim de o falsă libertate, cum avertiza Sfântul Apostol Pavel, când spunea *„trăiți ca oameni liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperământ al răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu"* (I Petru 2:16). Căci, nu este un semn de libertate și un fapt uman să ceri și să lupți pentru libertatea de a promova eutanasia, avortul sau o anumită ideologie politică, dimpotrivă așa cum spune Sfântul Apostol Pavel *„ați fost chemați la libertate...să slujiți unul altuia prin iubire"* (Gal. V, 13).

Adevărata libertate este aceea care se fundamentează pe respectul drepturilor și libertăților aproapelui, promovează, apără și protejează viața în orice situație, fiind astfel în slujba ființei și a comunităților umane, dar mai mult decât orice, semn al prezenței lui Dumnezeu, deoarece *„....unde este Duhul Domnului acolo este libertatea"* (II Corinteni 3:17). Adevărata libertatea promovează, cu demnitate, responsabilitatea față de aproapele și nevoile sale, pentru că *„nu se poate vorbi despre libertate fără să se vorbească despre responsabilitate. Dacă omul n-ar fi liber, n-ar fi o ființă responsabilă, n-ar fi responsabilitate și libertate..."*[9].

Bibliografie

- ****Tratatul de la Lisabona, Jurnalul Oficial al Uniunii Europene* al Oficiului pentru publicații oficiale ale comunităților europene, L-2985, Luxemburg, ediție în limba română, 2008/ C115/ 01, anul 51.
- CLEMENT, O., Patriarhul BARTOLOMEU, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate* (trad.rom.), Deisis, Sibiu, 1997.
- JEFFERSON, Th., *The Life and selected Writing of Thomas Jefferson*, A. Koch, W. PADEN (ed.) Modern Library, New York, 1972.

9 D. STĂNILOAE, *Chipul Nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, București, Cristal, 1995, 80.

- POPESCU, D., *"Eveniment istoric la sfârşit de mileniu-vizita Papei Ioan Paul al II-lea în România"* în *Almanah Bisericesc*, Arhiepiscopia Bucureştilor, 2000.
- SPIDLIK, Th., *La originile Europei* (trad.rom.), Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2006.
- STĂNILOAE, D., *Chipul Nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Bucureşti, Cristal, 1995.
- STĂNILOAE, D., *Teologia dogmatică ortodoxă*, Vol. I, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti.
- YANNARAS, Chr., *Abecedar al credinţei*, Bizantină, Bucureşti, 1995.
- YANNOULATOS, A., *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Bizantină, Bucureşti, 2003.

CENZURA ȘI OFENSA ÎN SPAȚIUL VIRTUAL

Lect. univ. dr. Cristiana BUDAC
Facultatea de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării,
Departamentul de Științe Politice
Universitatea de Vest din Timișoara
cristiana.budac@e-uvt.ro

Abstract: Censorship and Offense in the Virtual Space
Chinese writer and human rights activist Liu Xiaobo received his 2010 Nobel Peace Prize *in absentia* while being under arrest for what the Communist regim in Beijing considered to be subversive actions against national integrity. Mo Yan, a fellow writer highly respected in China, is the recipient of the 2012 Nobel Prize for Literature. In an interview given just days before the Nobel ceremony at Stockholm, Mo Yan spoke in favour of censorship and against freedom of expression. In liberal democracies, people are entitled to free speech although in some cases the limits of this freedom are intensely debated. This paper aims to briefly tell the story of the two Chinese intellectuals and to tackle the issue of whether or not censorship should be admitted in liberal countries.
Keywords: Liu Xiaobo, Mo Yan, free speech, censorship, hate speech

---

În martie 1976, intra în vigoare „Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice" adoptat de Adunarea Generală a ONU. Articolul 19 se referă la dreptul la liberă exprimare: „Fiecare persoană va avea dreptul la libertatea de exprimare; acest drept include libertatea de a căuta, a primi şi de a răspândi *informaţii şi idei de orice fel*, indiferent de frontiere, fie sub formă orală, scrisă, tipărită sau în formă artistică, ori prin orice alt mijloc, la alegerea sa".[1] În prezent, o sută șaizeci și nouă de

1 "Everyone shall have the right to freedom of expression; this right shall include freedom to seek, receive and impart *information and ideas of all kinds*, regardless of frontiers, either orally, in writing or in print, in the form of art, or through any other media of his choice." (sursa: http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx). Sublinierea cu italice îmi aparține.

țări l-au adoptat și ratificat, alte șase l-au semnat fără să-l ratifice. Printre ele, și Republica Populară Chineză.

În decembrie 2012, cu puțin timp înainte de a primi la Stockholm premiul Nobel pentru literatură, scriitorul chinez Mo Yan compara necesitatea cenzurii cu obișnuitele controale de securitate pe aeroporturi.[2] Desigur, afirma el, cenzura nu trebuie să pericliteze adevărul, ba chiar ar trebui să se ghideze după cele mai înalte principii morale, însă defăimările și zvonurile ar trebui filtrate. Alegerea Comitetului Nobel a stârnit ample controverse chiar din partea altor laureați precum Herta Müller, care a numit-o „catastrofală", acuzându-l pe Mo Yan că sprijină cu bună știință legile cenzurii din China.[3] Scriitorul se apără de atacuri invocând natura meseriei sale de scriitor. Cea mai bună formă de exprimare rămâne scrisul, susține el, în cărți se găsește tot ce trebuie să știm despre un autor. Nimic neadevărat până aici, numai că autorul în cauză eludează cinic problema responsabilității sale morale într-un regim autoritar. Întrebat de ce nu scrie și despre aspectele sumbre ale vieții din China contemporană sau despre episoadele spinoase ale istoriei ei moderne, Mo Yan argumentează că nu dorește să-și transforme ficțiunile în reportaje sociale. Înțelegem de aici că numai ficțiunea îl interesează. Dar Mo Yan este vicepreședintele Asociației Scriitorilor din China și, bineînțeles, membru în Partidul Comunist Chinez, cu alte cuvinte un om adaptat confortabil regimului. Ar fi interesant de știut după care principii morale ar trebui să se ghideze cenzura și ce înțelege Mo Yan prin „zvonuri" și „defăimări"?

În 2010, cu numai doi ani înainte, Comitetul decerna Premiul Nobel pentru Pace unui alt cetățean chinez, scriitorul și activistul pentru drepturile omului, Liu Xiaobo. Xiaobo a fost condamnat la închisoare chiar pentru răspândirea de „zvonuri" și pentru „defăimare", adică pentru curajul de a spune ce gândește, de cele mai multe ori împotriva regimului. Liu Xiaobo și-a exercitat dreptul la liberă exprimare în care credea cu tărie chiar și atunci când a fost ultima oară arestat, în 2008, fiind acuzat de acțiuni subversive împotriva guvernului. Ironic este și faptul că arestarea lui a avut loc cu ocazia sărbătoririi Zilei Internaționale a Drepturilor Omului în China.[4]

2 „Censorship is a must, says China`s Nobel winner", The Guardian, 7 decembrie 2012 (sursa: https://www.theguardian.com/world/2012/dec/07/mo-yan-censorship-nobel)

3 *Ibidem*

4 Jacobs, Andrew, „On Rights Day, China Hails Gains and Detains Protesters", *The New York Times*, 10 decembrie 2008 (sursa: www.nytimes.com/2008/12/11/world/asia/11china.html)

Liu Xiaobo, unul dintre autorii Cartei 8, o scrisoare publică ai cărei semnatari cereau reforme politice și constituționale, a murit în această vară de cancer după ce autoritățile nu i-au permis să părăsească țara pentru a urma un tratament în străinătate, așa cum nu i-au permis nici să participe la ceremonia de decernare a Premiului Nobel. Un scaun gol, o fotografie și declarația sa necitită la proces – din nou, pentru că nu i s-a permis – i-au ținut locul la Oslo:

„Aștept cu nerăbdare ziua când țara mea va fi o țară cu libertate de exprimare, unde cuvintele fiecărui cetățean vor fi tratate la fel (de bine), unde diferitele valori, idei, credințe și opinii politice... pot concura unele cu altele, dar pot și coexista; când drepturile majorității și ale minorităților vor fi garantate în mod egal și când ideile politice diferite de cele agreate acum de către putere vor fi complet respectate și protejate; când toate concepțiile politice vor fi scoase la lumină pentru ca oamenii să poată alege între ele; când fiecare cetățean își poate exprima opiniile politice fără teamă și când nimeni, în nicio împrejurare, nu poate fi persecutat politic pentru că are alte opțiuni politice. Sper să fiu ultima victimă a nesfârșitelor inchiziții literare din China, și că de acum încolo nimeni nu va mai fi incriminat pentru că vorbește liber. Libertatea de expresie este fundamentul drepturilor omului, sursa umanității și mama adevărului. A împiedica libertatea de exprimare înseamnă a călca în picioare drepturile omului, a înăbuși umanitatea și a suprima adevărul."[5]

După cum scria Václav Havel, unul dintre autorii celebrei Cartei 77, disidența este o atitudine morală, nu politică, ce denotă un acut simț de responsabilitate manifestat și pentru altceva decât pentru propria bunăstare. Nu este o profesie pe care o poți alege. Devii disident în momentul

5 „I look forward to [the day] when my country is a land with freedom of expression, where the speech of every citizen will be treated equally well; where different values, ideas, beliefs, and political views ... can both compete with each other and peacefully coexist; where both majority and minority views will be equally guaranteed, and where the political views that differ from those currently in power, in particular, will be fully respected and protected; where all political views will spread out under the sun for people to choose from, where every citizen can state political views without fear, and where no one can under any circumstances suffer political persecution for voicing divergent political views. I hope that I will be the last victim of China's endless literary inquisitions and that from now on no one will be incriminated because of speech. Freedom of expression is the foundation of human rights, the source of humanity, and the mother of truth. To strangle freedom of speech is to trample on human rights, stifle humanity, and suppress truth." (sursa:https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2010/xiaobo-lecture.html)

când simțul de responsabilitate nu-ți permite să participi la minciuna oficială. În acest fel, adevărul și exprimarea lui capătă o mare forță politică.[6]

De această forță politică a adevărului se tem toți liderii nedemocratici atunci când umplu închisorile cu scriitori, jurnaliști, profesori și alte persoane dispuse să vorbească public despre lucrurile pe care regimul consideră că ar trebui să le treacă sub tăcere. Când i s-a cerut să semneze o petiție pentru eliberarea lui Liu Xiaobo din închisoare, Mo Yan a refuzat spunând că el este și a fost întotdeauna independent, iar dacă cineva îl forțează să facă ceva, pur și simplu refuză. Desigur, e lesne de înțeles că la minciuna oficială a Partidului Comunist Chinez participă voluntar (Isaiah Berlin numea conformismul „un act liber de cedare"[7]). Ca atare, ceremonia de decernare a premiului său a fost transmisă cu mândrie națională pe toate canalele media de comunicare din China, pe când cea din 2010, a lui Liu Xiaobo, a fost boicotată și cenzurată.

Dacă pentru Liu Xiaobo dreptul la liberă exprimare este fundamental și, totodată, sursa demnității sale umane, pentru Mo Yan el este condiționat și amendabil ori de câte ori cineva încalcă limita decenței din manualul bunelor cuviințe agreate de partid. Desigur, „zvonurile" și „defăimările" sunt concepte-umbrelă sub care pot fi aruncate toate lucrurile inconvenabile, de la participarea la protestele din piața Tiananmen la publicarea de articole critice în presa străină sau pe bloguri și până la redactarea Cartei 8.[8] Conform Biroului de Informații al Consiliului de Stat din China, nicio organizație sau individ nu are dreptul să producă, reproducă, să anunțe sau să disemineze informații care sunt împotriva principiilor cardinale enunțate de Constituție, pun în pericol securitatea statului, divulgă secrete de stat, subminează puterea statului ori unitatea națională, atentează la onoarea și interesele statale. De asemenea, e interzis să instige la ură etnică sau discriminare, să pună în pericol politica religioasă a statului prin propagarea de idei eretice sau superstiții, să răspândească zvonuri (Mo Yan cunoaște bine directivele partidului), să altereze ordinea socială, să răspândească obscenități, pornografie, violență, brutalitate și teroare, precum și să-i umilească sau să-i denigreze pe

6 Václav Havel, "The Power of the Powerless" în Václav Havel, John Keane, *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central Eastern Europe*, Routledge, London, 1985.

7 Isaiah Berlin, *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*, trad. Laurențiu Ștefan, Humanitas, București, 2010, p. 353.

8 Liu Xiaobo a făcut toate aceste lucruri.

ceilalți.[9] Și acestea sunt numai câteva indicații pentru cenzură. Partidul unic stabilește ce anume pune în pericol securitatea și onoarea statului, ce zvonuri pot altera ordinea socială.

Orice este potrivnic regimului devine minciună, regimul fiind singurul deținător al adevărului oficial. După cum știm din manifestul lui Václav Havel, cu cât sunt mai mulți cei care participă activ sau pasiv la șaradă, cu atât îi este regimului mai ușor să deghizeze minciuna în adevăr.

China este încă foarte departe de principiul enunțat de John Stuart Mill în *Despre libertate*: „Chiar dacă întreaga omenire, cu o singură excepție, ar fi de aceeași părere, și doar o singură persoană ar fi de părerea contrară, omenirea n-ar fi mai îndreptățită să reducă la tăcere acea unică persoană decât ar fi îndreptățită aceasta din urmă să reducă la tăcere întreaga omenire"[10]. Pentru filozoful englez, împiedicarea exprimării libere a unei opinii constituie o pierdere pentru întreaga omenire, căci numai prin confruntarea opiniei cu altele i se poate atesta veridicitatea sau falsitatea. Prin urmare, și opiniile false vor fi la fel de liber exprimate. Opiniile adevărate trebuie supuse aceluiași test, căci numai dezbătute public rămân „adevăruri vii" și nu se transformă în „dogme moarte"[11]. Libertatea de opinie atestă curajul moral al oamenilor, fiind indispensabilă pentru bunăstarea lor mentală. Singura limitare pe care Mill o acceptă este impusă de posibilul rău pe care exercitarea libertății de expresie îl poate cauza altora, căci „nimeni nu pretinde că acțiunile ar trebui să fie la fel de neîngrădite ca și opiniile."[12] Filosoful folosește în acest sens exemplul negustorilor de porumb: avem libertatea de a spune în presă că modul lor de a face afaceri provoacă foamete în rândul populației, dar nu și de a spune același lucru în fața populației răzvrătite la ușa negustorilor. Acțiunile nu pot fi la fel de neîngrădite ca și opiniile, iar opiniile își pierd imunitatea când instigă la fapte reprobabile. Astăzi, în era internetului și a Facebook-ului, Mill ar putea găsi mai multe exemple de acest fel.

Unde se află atunci limita libertății de expresie? Tot mai multe voci susțin că avem nevoie de o îngrădire a acestei libertăți pentru a-i proteja

---

9 Timothy Garton Ash,*Free Speech: Ten Principles for a Connected World*, Atlantic Books, London, 2016, p. 39.

10 John Stuart Mill, *Despre libertate*,trad. Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2001. p. 27.

11 *Ibidem*, p. 50.

12 *Ibidem*, p. 76.

pe alții. Desigur, instigarea la violență sau pedofilie trebuie restricționate pentru că sunt imorale și provoacă vătămarea altora. Există autori pentru care și discursul urii ar trebui cenzurat, el fiind incompatibil cu principiile și valorile democratice. Mill accepta restricționarea libertății individuale de către stat numai în scopul protejării celorlalți, altfel individul rămâne suveran asupra lui însuși și asupra deciziilor care îl privesc personal. Statul nu are dreptul să-i îngrădească suveranitatea nici măcar pentru a-l împiedica să-și facă singur rău. Un regim autoritar poate profita de acest tip de argumentație pentru a folosi cenzura în avantaj propriu, susținând totodată că acționează din considerație morală, pentru binele poporului. Declarația lui Mo Yan, potrivit căreia cenzura trebuie să urmeze cele mai înalte principii morale și să nu permită răspândirea de zvonuri și defăimări constituie un argument în favoarea autoritarismului. Exact genul acesta de paternalism îl detestau John Stuart Mill și Isaiah Berlin: guvernările paternaliste „degradează oamenii"[13], le răpesc demnitatea și le limitează sfera de acțiune. Am putea atunci să ne întrebăm care sunt lucrurile vătămătoare pentru alții și pornind de aici să testăm limitele libertății de exprimare.

Joel Feinberg, specializat în filosofia dreptului, autorul volumelor *The Moral Limits of the Criminal Law*, expune „principiul ofensei" complementar principiului vătămării enunțat de către John Stuart Mill. Sub aspect juridic, vătămarea este mai gravă decât ofensa, prin urmare ar trebui mai sever pedepsită. Rămâne însă dificil de stabilit ce ofense ar trebui împiedicate prin cenzura cuvântului scris sau vorbit. Aici, scrie Feinberg, intervin mai mulți factori legați de contextul în care apare ofensa: valoarea socială a discursului respectiv, dacă acesta poate fi sau nu evitat, motivația celui care face enunțul, numărul celor ofensați, gravitatea ofensei. Cel mai important pare să fie al doilea factor, dacă ofensa poate fi evitată sau nu. O carte nu ar trebui cenzurată, întrucât dacă te ofensează conținutul ei, o poți închide. La fel în cazul filmelor erotice, să spunem. Îl poți evita schimbând canalul. Discutabil ar fi modul cum li se face filmelor reclamă în locuri publice. Ar putea fi cenzurate scenele explicite de pe afișele de promovare, dar nu ar trebui să li se interzică promovarea.[14] În schimb,

13 Isaiah Berlin, op.cit., p. 101.

14 David van Mill, „Freedom of Speech", în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/freedom-speech/>.

discursul urii e mai greu de evitat, admite Feinberg, căci are un impact negativ mai mare, poate cauza tensiuni sociale dacă celor ofensați în mod deliberat legea nu le permite să se apere. Gravitatea ofensei, mai ales când poate conduce la vătămare fizică, justifică cenzura.

E important să înțelegem aceste nuanțe pentru că, altfel, riscăm să dăm curs unei paranoia universale, fiecare găsind ceva ofensator de care să se plângă sau pentru care să se răzbune. Salman Rushdie, el însuși victima unui *ayatollah* ofensat de o carte pe care nu a citit-o, dar cu destulă autoritate să instige la violență și ură zeci de mii de credincioși musulmani, spunea că nimeni nu dispune de dreptul de a fi ofensat. Desigur, nici de datoria de a ofensa, scrie Timothy Garton Ash în *Free Speech: Ten Principles for a Connected World*. În momentul în care mă declar ofensat, legitimez, adesea cu consecințe negative pentru alții, actul foarte subiectiv al modului meu de a percepe ofensa.[15] Niciun dialog constructiv nu poate avea loc între etnii, rase, culturi și sexe baricadate în spatele dreptului de a nu fi ofensat. De aceea e bine să reținem afirmația lui Mill, și anume că libertatea de exprimare este cel mai bun antidot împotriva intoleranței. Orice opinie trebuie testată public, criticată și chiar respinsă cu argumente. Cenzurată, ea poate căpăta o forță mai mare, chiar politică, după cum au dovedit scrierile disidenților anticomuniști. Numai că acestea conțineau adevărul menit să contracareze minciuna regimului. Se poate însă întâmpla și altfel. Cenzurarea brutală a discursului urii poate ajuta diverse mișcări care îl răspândesc să câștige simpatizanți. Oricât de nocive, ideile lor expuse la lumina zilei (bloguri, rețele de socializare, platforme online) își pierd atractivitatea pentru cei care visează la o așa-zisă „disidență" în subterana internauților. Desigur, vor avea în continuare simpatizanți dispuși să arunce cu sticle incendiare în cămine de refugiați, dar pentru asemenea activități există legi.

Legile ce pedepsesc violența fizică sunt însă mai eficiente decât legile menite să sancționeze discursul urii, după cum arată Garton Ash. În Marea Britanie, decada de după adoptarea, în 1965, a legislației împotriva instigării la ură rasială a fost cea mai plină de atacuri rasiste. În Franța, unde legislația este mai dură, au existat 208 condamnări pe an între 2005 și 2007 pentru atitudini rasiste. Cu toate acestea, în Hexagon este endemică discriminarea imigranților pe piața muncii, în special a celor

15 Timothy Garton Ash, op.cit., p. 91.

musulmani. De notorietate sunt și sloganurile rasiste de pe stadioanele franceze, precum și popularitatea partidului xenofob Frontul National[16]. Poate ar fi mai realist să admitem că rasismul este un rău social care nu va dispărea, iar cenzurarea lui prin legi draconice l-ar putea chiar ajuta să dăinuiască. Dar dacă rasiștii ar fi confruntați public, obligați să-și asume și să-și argumenteze ideile (cele mai multe fac apel la emoții și sentimente, nu la rațiune), asaltați de contraargumente, poate că măcar unii ar fi dispuși să gândească, în loc să urască.

În josul căsuței de căutare a browserului Mozilla apare în fiecare zi un nou link. De exemplu: ”Should free speech be regulated online? If so, how? Read the Mozilla Internet Citizen blog, then share your thoughts in the comments.”[17] Blogul se referă la modul cum ar trebui reglementată libertatea de expresie în spațiul virtual atunci când o platformă precum *The Daily Stormer* este folosită de către rasiștii albi pentru a instiga, recruta și organiza violențele de la Charlottesville. *The Daily Stormer* a ajutat grupuri de neonaziști, membrii Ku Klux Klan și alte persoane purtând steagurile Confederației să organizeze un marș intitulat „Unite the Right”, la care contraprotestatarii au fost bătuți. În timpul protestelor, o mașină a intrat în mulțime omorând o femeie și rănind alte 19 persoane, în ceea ce cu siguranță poate fi numit atentat terorist. Nu toți rasiștii din Statele Unite sunt afiliați vreunei organizații de extremă dreaptă, dar aproape toți sunt activi în mediul online.[18] Dar tot online, cineva a creat pe Twitter @YesYoureRacist un cont unde postează imagini cu participanții la acest marș cerându-le internauților să-i identifice, expunându-i astfel, public[19]. Grupări teroriste precum Statul Islamic folosesc la rândul lor cu succes platforme pentru a recruta și radicaliza. Oxford Internet Institute a făcut public un raport despre limitele etice și legale în căutarea și înlăturarea materialelor extremiste pe internet, una dintre concluzii fiind aceea că de mule ori guvernele nu reușesc să țină pasul cu dibăcia tehnologică a

16 *Ibidem*, p. 219.

17 ”Ar trebui libertatea de expresie reglementată online ? Dacă da, în ce fel ? Citiți blogul Mozilla Internet Citizen și împărtășiți-ne ideile dumneavoastră la comentarii.”

18 Sanchez, Ray, CNN News, 13 august 2017 (sursa: http://edition.cnn.com/2017/08/13/us/white-nationalism-explainer-trnd/index.html)

19 Naming and shaming white supremacists , one social media post at a time”, Hindustan Times, 14 august 2017 (sursa: http://www.hindustantimes.com/world-news/naming-and-shaming-white-supremacists-one-social-media-post-at-a-time/story-YyYD65rj6doq0MdEUeyk9J.html)

teroriștilor și extremiștilor. Alteori, motoarele de căutare automate ajung să cenzureze exact ce nu trebuie, cum s-a întâmplat 2012, în Ungaria. După ce un membru Jobbik din Parlamentul ungar a cerut Guvernului să alcătuiască o listă cu evreii maghiari deținători de pașapoarte israeliene pe motiv că reprezintă un risc pentru securitatea națională, grupuri de activiști au lansat pe Facebook demersul pentru un flash-mob împotriva antisemitismului. Toți urmau să poarte steaua galbenă în semn de solidaritate. Softul automat de detectare a conținuturilor ilicite pe Facebook a șters la scurt timp mesajul după ce a reperat discuția despre steaua galbenă[20]. Contextul în care apărea simbolul respectiv nu a fost înțeles.

Violențe precum cele de la Charlottesville au existat și înainte de era internetului, dar platformele online facilitează organizarea și desfășurarea lor. Dar tot platformele online susțin și libertatea de exprimare. La a zecea ediție a festivalului PEN de la New York, Salman Rushdie amintea despre singura remarcă hazlie pe care a auzit-o din partea *ayatollahului* Iranului referitoare la libertatea de expresie. *Ayatollahul* povestea despre bărbatul însărcinat de guvern să închidă paginile web ale opozanților regimului care, exasperat, s-a plâns că demersul lui seamănă cu încercarea de a îndepărta o scară pentru a opri păsările să se așeze pe acoperiș. Dar Iranul, China și toate regimurile autoritare investesc multă energie și foarte mulți bani pentru a opri păsările să se așeze pe acoperiș. Poate că ar trebui să vizioneze ultima scenă din *The Birds*, filmul lui Alfred Hitchcock, în care personajele fug din casa luată în stăpânire de câteva mii de zburătoare.

Bibliografie

Cărți:

- Ash, Timothy Garton, *Free Speech: Ten Principles for a Connected World*, Atlantic Books, London, 2016.
- Berlin, Isaiah, *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*, trad. Laurențiu Ștefan, Humanitas, București, 2010.

20 Tamas Szigeti, freespeechdebate.com, 21 decembrie 2012 (sursa: http://freespeechdebate.com/discuss/why-did-facebook-delete-a-call-for-an-anti-fascist-rally-in-hungary/)

- Havel, Václav, "The Power of the Powerless", înVáclav Havel, John Keane, *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central Eastern Europe*, Routledge, London, 1985.
- Mill, John Stuart,*Despre libertate*, trad. Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2001, p. 27.

Resurse online:

- „Naming and shaming white supremacists , one social media post at a time", *Hindustan Times*, 14 august 2017 (sursa: http://www.hindustantimes.com/world-news/naming-and-shaming-white-supremacists-one-social-media-post-at-a-time/story-YyYD65rj6doq0MdEUeyk9J.html)
- International Covenant on Civil and Political Rights (sursa: http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx)
- Jacobs, Andrew, „On Rights Day, China Hails Gains and Detains Protesters", *The New York Times*, 10 decembrie 2008 (sursa: www.nytimes.com/2008/12/11/world/asia/11china.html)
- Liu Xiaobo, "I Have No Enemies: My Final Statement", (sursa: https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2010/xiaobo-lecture.html)
- Sanchez, Ray, CNN News, 13 august 2017 (sursa: http://edition.cnn.com/2017/08/13/us/white-nationalism-explainer-trnd/index.html)
- Szigeti, Tamas, freespeechdebate.com, 21 decembrie 2012 (sursa: http://freespeechdebate.com/discuss/why-did-facebook-delete-a-call-for-an-anti-fascist-rally-in-hungary/)
- „Censorship is a must, says China`s Nobel winner", *The Guardian*, 7 decembrie 2012 (sursa: https://www.theguardian.com/world/2012/dec/07/mo-yan-censorship-nobel)
- Van Mill, David, „Freedom of Speech", în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/freedom-speech/

LIBERTATEA DE CONȘTIINȚĂ A MIGRANȚILOR – SPAȚIU DE MISIUNE PENTRU BISERICA CREȘTINĂ

Pr. dr. Robert Marian PUIESCU
Consilier Cultural și Comunicații Media – Arhiepiscopia Târgoviștei
marian.puiescu@yahoo.com

Abstract: Freedom of Conscience of Migrants – Space Mission for the Christian Church. A phenomenon characteristic of our epochs, marked by meetings and ease of movement, is migration, which mainly concerns the abandonment of one's own country for economic, social, political or religious reasons, and the establishment in another living space, with superior possibilities in offering fulfillment of these desiderata. Like Patriarch Abraham, many migrants leave their places of origin with hope and confidence in discovering an optimal living space, beyond all the conditions and shortcomings of this painful and complex phenomenon of change. For the Christian Church in general and for Romanian Orthodoxy, especially in our case, migration is an opportunity to make a mission, to convert those who come to our traditional space, not before respecting their dignity and the value of their lives, as well as their religious experiences, beliefs, culture and the specificity of their civilization. The migrant is a true barometer of social tolerance and missionary effectiveness, being an unavoidable reality, but also a means of renewing the structures of our own world, in order to better correspond to the new multicultural and cosmopolitan reality. Globalization is a favorable factor of migration, for it facilitates communication and movement in space, it propagates common values and unifying customs. At the same time, migration is also a sign of judgment because it judges our world's failure to support the resolution of economic, social, political, and human rights issues in many parts of the world, which would limit it to maximize this phenomenon.There is often the reality of a migration of despair, of escape from the infernal truth of the horror caused by war, conflict, and hatred, and those who leave those

places, although they do not do it with a heart-like, because they represent their original habitat, nevertheless, they have a desire to defend their own lives and to safeguard human dignity.The church, a symbol of the wandering pilgrim on this earth, on its way to the heavenly homeland, best understands what migration means and what are the problems and challenges raised by this phenomenon.
Keywords: migration, church, mission, freedom, Christianity

---

1. Migrația – un fenomen specific epocii noastre

Migrația este una dintre realitățile majore ale perioadei în care trăim. Oamenii circulă, fie datorită libertății de circulație, fie din cauza unor inconveniente ale societății de origine, ori datorită diferitelor rațiuni, de ordin economic, politic sau religios.

Din punct de vedere geografic, migrațiile se petrec, de regulă, de la est spre vest și de la sud spre nord, adică din țări mai sărace și, de regulă și cu un grad democratic scăzut, către spații mai bogate și cu un grad democratic ridicat. Europa de Vest și America de Nord constituie, în continuare, o zonă de atracție pentru migranți.

Mari migrații s-au petrecut, mai ales din cauze economice, ceea ce și în prezent constituie o realitate prezentă la tot pasul, fără a neglija migrația din punct de vedere al persecuției politice, ori religioase.

Migrația în sine este un fenomen complex care are implicații atât pozitive, cât și negative, dar care, cu siguranță, provoacă misiunea pastorală a Bisericilor, indiferent de tradiția lor confesională. Migrantul este purtătorul unei amprente spirituale, culturale și de civilizație specifice, care, pe de o parte poate susține diversitatea, bogăția și creativitatea spațiului unde se stabilește, dar, pe de altă parte, aduce cu sine și temerile, fricile, distorsiunile, ori nerealizările și contradicțiile spațiului de origine.

Cultura căreia îi aparține migrantul nu trebuie considerată ca fiind purtătoarea unor valori opuse civilizației noastre, dimpotrivă trebuie apreciate elementele comune, dar și cele diferite, atunci când nu sunt evident împotriva valorilor noastre spirituale fundamentale. Asemenea apostolilor, ca misionari ai lumii noastre, putem păstra din acele culturi forma de exprimare ori elemente ale structurii de gândire și manifestare, care să aibă un miez valoric creștin. De asemenea, pot fi găsite semne ale

revelației primordiale și structuri valorice fundamentale care să sprijine construcția evanghelică. În zidirea unei lumi noi, superioară acesteia, orice element de cultură și civilizație, dacă nu este împotriva spiritului culturii noastre, poate fi util și benefic, ușurând opera misionară de pătrundere a duhului evanghelic.

Migranții sunt purtătorii unor aspirații, uneori profunde, de bine și frumos, pe care în ambientul lor religios și cultural nu le-au putut împlini, iar motivele economico-politice și sociale care au provocat migrația, pot fi șansa unei întâlniri a acestora cu Hristos.

2. Migrația – oportunitate contemporană a misiunii Bisericii

În elementele valorice bune, drepte și frumoase ale culturii originare a migrantului, se pot găsi semne ale lucrării proniatoare și de *preparatio evangelica* a Domnului Însuși, care ajută opera misionară eclezială.

Existența cotidiană a migrantului este uneori marcată de ruptură, el putând fi chiar considerat, în multe cazuri, o existență fractală, pentru că, dintr-un punct de vedere, el este perceput în comunitatea în care a migrat ca un străin și asupra lui sunt proiectate multe distorsionări ale realității și spaime, iar, pe de altă parte, pentru spațiul de origine, de multe ori este văzut ca un fugar sau un exclus. Pentru migrant însuși apare o problemă de percepție, căci aproape niciodată el nu reușește să se integreze perfect în noua societate aleasă, spațiul de destinație, iar nostalgia originilor va constitui o puternică sursă de contradicție interioară.

Pentru Biserică, migrantul reprezintă o provocare misionară. Ea are conștiința că destinul ei însăși este unul al migrației, căci ea este formată din creștini, peregrini spre *Casa Tatălui din cer*, care sunt în continuă mișcare. Dintr-o altă perspectivă, încă de la început Biserica a fost formată din migranți, din excluși, din aceia pe care societatea timpului apariției ei i-a considerat niște marginali. E de ajuns să ne amintim că Sf. Pavel, marele apostol al neamurilor, a găsit cel mai bun ecou al cuvintelor sale printre evreii din diaspora, de pe țărmul Mării Mediterane, iar, grecii din Orient, ei înșiși migranți, au fost printre primii aderenți la cuvântul Evangheliei.

Problemele vieții, neajunsurile existenței și cadrele imperfecte de manifest are civilizațională deschid mai repede și mai profund inima

migrantului către convertire și lucrarea lui Dumnezeu, ei având un potențial misionar de excepție.

Biserica are conștiința că aspirația migrantului de a găsi o lume mai bună, care să-i asigure în special o securitate economico-financiară minimă și o libertate de expresie și manifestară necesare, este nu doar bună și dreaptă, dar poate susține opera misionară către aceștia.

Pentru spațiul în care vine, migrantul reprezintă un capital uman de investit din punct de vedere economic, un purtător de valori, adesea diferite, din punct de vedere antropologic, un comportament civilizațional specific și un practicant al unei religii ori un indiferent religios.

Statele, comunitățile locale și Bisericile trebuie să valorizeze în mod optim disponibilitatea și dorința de adaptare și de integrare a migranților și să le ofere căi de realizare a acestor deziderate, căci *„desăvârşirea religioasă nu se poate realiza singuratic, independent de obştea socială"*[1].

3. Fenomenul migrației – instrument de îmbogățire culturală și înnoire misionară

Biserica poate valoriza potențialul imens al migrației, prin proiecte pastoral-misionare adecvate, ce pot duce la o revigorare a vieții religioase. Există, este adevărat, și problema migranților bine fundamentați religios, chiar misionari ai propriei religii, cum se întâmplă, cel mai frecvent, cu imigranții musulmani.

Aceștia constituie enclave religioase și de civilizație în spațiile în care ajung. Față de ei, Biserica trebuie să manifeste două atitudini. Prima se referă la respectul față de religia proprie migranților, în cazul nostru, la Islam, ca mare religie monoteistă, cu care avem multe elemente în comun și care trebuie aprofundate printr-un intens și veridic dialog interreligios, prin fapte și gesturi, ori inițiative comune, mai ales în probleme de interes major, ce țin de respectul vieții și al demnității ei, de drepturile civile etc.

Islamul este astăzi o religie misionară, care cunoaște o amplă efervescență religioasă, de aceea misiunea bisericească trebuie să aprecieze elementele valoroase existente în cadrul acestei religii, moștenirea monoteistă comună, încercând a lăsa trecutului acele fapte de discordie,

1 Prof. univ. dr. NIFON Mihăiță, Arhiepiscop și Mitropolit, *Ortodoxie şi Ecumenism*, București, Agora, 2000, 150.

conflict și ură. Noi, cei de astăzi, trebuie să găsim soluții la problemele lumii noastre, în solidaritate, fără a ne asuma conflictele istoriei, ci a colabora în domenii de interes general comun. Orice întâlnire este un prilej de dialog, de cunoaștere, de cooperare și, de ce nu, de vestire a Evangheliei lui Hristos.

Izolaționismul, mentalitatea belicoasă și sedimentarea discriminatorie nu folosesc scopului nostru misionar. Chiar dacă unii musulmani continuă să se raporteze la creștini ca musulmani și să se poarte ca atare, noi, creștinii, trebuie să ne purtăm creștinește față de ei, dând mărturie autentică modului nostru de existență. Căci misiunea prin intermediul exemplului de viață este cea mai eficace, așa cum ne arată istoria mântuirii.

Cea de-a doua atitudine, se referă la strategia misionară de convertire a acestor migranți, fără a fi în opoziție cu prima. Acest fapt este de natură să-i ajute chiar, nu doar din punct de vedere personal, soteriologic, dar și în planul integrării în noua comunitate de viață, căci este știut, matricea religioasă tradițională și puternică a spațiului euro-atlantic este creștinismul cu diferitele lui forme de manifestare confesională.[2]

Ori, devenind creștini, acești migranți vor înțelege mai bine lumea în care au venit, vor putea să aprecieze și să mențină acele valori ale spațiului lor originar, purificate de focul valorilor evanghelice, și, în principal, vor putea să se integreze mult mai bine noilor condiții de existență.

4. Convertire și misiune printre migranți

Convertirea lor nu presupune negarea propriilor lor origini sau desconsiderarea experienței existențiale anterioare, ci, dimpotrivă, maxima și optima valorizare a ceea ce este bun și frumos din aceasta. Misiunea Bisericii poate găsi în rădăcinile spirituale, culturale și de civilizație ale migranților punți de dialog și comunicare, ce pot fi transformate în oportunități de convertire, căci convertirea acestora reprezintă cea mai bună soluție la provocările migrației, atât pentru ea, cât și pentru migranți, societate și stat.

Creștinismul și-a pus o amprentă indelebilă asupra spațiului nostru euro-atlantic, de aceea în afara creștinismului, multe dintre valorile, istoria

---

2 Cf. J. RATZINGER, M. DAMASKINOS, *Moştenirea creştină a Europei* (trad. rom.), Trinitas, Iaşi, 2002, 23.

și structurile noastre de civilizație devin greu sau chiar de neînțeles, iar, adesea, apare reacția de respingere și izolare. Asupra migranților trebuie manifestată neîncetat o acțiune misionară, pentru a nu-i lăsa să se izoleze și să enclavizeze cartiere, ori regiuni întregi, spre lipsa de folos a tuturor.

Migrantul constituie o comoară în sine și pentru că aduce ceva din entuziasmul începuturilor, din bucuria descoperirii frumuseții creștine și a complexității civilizației noastre, pe care noi, cei din interior, cel mai adesea, nu le putem sesiza. El este mai receptiv și mai deschis uneori la a sesiza, aprecia și trăi frumusețea uitată a lumii și credinței noastre, de aceea el reprezintă nu doar o oportunitate misionară pentru noi, dar și o ocazie de a infuza un nou spirit misionar Bisericii.

Practica misionară a arătat că noii convertiți au adesea un mare și impresionant avânt misionar, o profunzime spirituală deosebită și o rigurozitate morală exemplară.

Din nefericire, însă, de multe ori, migranții găsesc în noile spații de existență frecvente contra exemple religioase și creștine, atitudini de ferventă respingere, de violență, agresivitate și ură, care le întăresc propriile convingeri izolaționiste și enclaviste, îngreunând dialogul și cooperarea, ca și opera misionară de promovare creștină.

Migrantul este o ființă vulnerabilă, supusă presiunii schimbării și adaptării, dar și nostalgiei originilor, ori respingerii de către unii dintre membri comunității gazdă. Mass-media ne oferă, din nefericire, destul de des, exemple negative de relaționare cu migranții, atitudini de respingere și ură, care tulbură pacea socială și stânjenesc misiunea Bisericii.

5. Migrația –prilej de întâlnire, dialog și cooperare

Descoperirea diferențelor, fenomen capabil să nască chiar o comuniune a diferențelor, are menirea de a sprijini dialogul și cooperarea, dar și redescoperirea elementelor comune, de natură religioasă, civilizațională și culturală.[3]

Valorile capabile să unească și să nască cooperare se referă mai ales la familie, raportarea la bunurile materiale, căutarea fericirii și a sensului

3 IOAN PAUL Al II-lea, *Mesaj cu ocazia Zilei Mondiale a a Migrantului și a Refugiatului. A 90-a Zi Mondială a Migrantului și a Refugiatului, Migrațiile în perspectiva păcii*, 15 decembrie 2003, 6. http://www.magisteriu.ro/mesaj-cu-ocazia-zilei-mondiale-a-migrantilor-2004/

existenței umane, ori promovarea demnității și a drepturilor omului, grija față de copii și educația. Întâlnirile provoacă societatea noastră pentru eficientizarea mijloacelor tehnice, a cadrului socio-economic și juridic, dar și Biserica pentru a oferi un bun răspuns, a interveni în situații concrete și a promova cu putere multă principiile evanghelice.

Existența migrației oferă poporului lui Dumnezeu posibilitatea de a trăi în mod real universalitatea Bisericii, caracterul ei cosmopolit și rodnicia creativității raportării la Dumnezeu și a laudei ce trebuie se i se aducă. Diversitatea etnică și culturală este o provocare a timpurilor noastre și o oportunitate de redescoperire și reapreciere a propriilor și vechilor valori, dar și de înnoire și de preluare de modele și de modalități de manifestare noi.

Închiderea și frica față de fenomenul migrației, față de migrantul din comunitățile noastre este un semn de slăbiciune și teamă, neconstructiv și nefolositor, care nu sprijină efortul de propășire, dezvoltare și progres social. Este un adevărat efort ascetic, opera de acceptare mentală a migrantului și a cooperării cu el, a străpungerii zidurilor psihologice de separare dintre noi și ei. Acest *perete din mijloc al vrajbei*, poate fi lesne biruit dacă ne gândim la universalitatea jertfei răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos, care a murit pentru toți oamenii, din toate locurile și timpurile, indiferent de rasă, religie, culoare a pielii, convingeri etc. Această abordare face mai ușoară cooperarea și dialogul cu migranții.

Tipul civilizației noastre este unul al întâlnirii, al mobilității, al necesității mărturiei solidare a luminii și frumuseții credinței, un real pelerinaj de la mlaștina prejudecăților și convingerilor discriminatorii și exclusiviste, la mentalitatea omului nou în Hristos, pentru care diferențele sunt mijloace personale de manifestare a bogăției vieții, iar nu obstacole în calea credinței.

Biserica este taină și slujitoare a unității, de aceea este firesc ca ea să fie un instrument de adaptare pentru migranți, iar pentru poporul lui Dumnezeu, un mijloc de experimentare a diversității în unitate și a unirii unificatoare.[4] Țara noastră a început, de ceva vreme, să se confrunte nu doar cu un aflux de migranți, din spațiul asiatic și african, dar foarte numeroși români au plecat în țări din Europa, precum Italia, Spania sau Franța în căutarea unei vieți mai bune, din motive majoritar economice și sociale. Astfel, câteva milioane de români au migrat în afara țării, pe

4 K. WARE, *Ortodoxia, calea dreptei credințe* (trad.rom.), Trinitas, Iași, 1993, 40.

toate continentele, ducând cu ei o paradigmă de spiritualitate, cultură și civilizație. Ei pot fi cei mai buni ambasadori ai românității și misionari ai Ortodoxiei, prin modul lor de viață, prin tăria respectării valorilor și tradițiilor lor. Biserica noastră Ortodoxă a înființat în scopul susținerii misiunii sale prin intermediul migranților români, dar și pentru optima lor pastorație, numeroase eparhii și parohii, continuând să fie cel mai bun susținător al valorilor creștine, ortodoxe și românești, din țară și afara ei.

Migranții sunt influențați de societățile de adopție și se lasă măcar parțial transformați de acestea, iar, pe de altă parte, transformă și ei puțin câte puțin societățile în care vin, iar atunci când condițiile le permit și uneori se reîntorc în spațiile lor de origine, și pe acestea.

Concluzii

Fenomen caracteristic contemporaneității și provocare pentru misiunea Bisericii, migrația reprezintă o realitate specifică lumii noastre, care naște numeroase controverse, ridică probleme și oferă o intensă dezbatere publică. Migrația reprezintă un mijloc de înnoire socială și misionară și un prilej de a aprofunda tradiționalele noastre valori de spiritualitate, cultură și civilizație, în lumina diferenței și a alterității complementare.[5]

Această provocare a timpului aduce în discuție numeroase chestiuni colaterale, precum dialogul interreligios, sau inter-creștin, ca *expresii majore ale lumii noastre*[6], familiile mixte, rolul străinului în construcția unei societăți, uneori tensiune și conflict între civilizații și culturi, alteori colaborare etc.

Biserica are un rol imens în opera de integrare social-comunitară a migranților, prin cultivarea respectului față de valorile acestora, dar și prin dezvoltarea acelor strategii pastoral-misionare de convertire a acestora ca scop misionar imediat și de dezvoltare a *„sentimentului eshatologic al vieții cotidiene"*.[7] Suflul nou, entuziasmul și vigoarea pe care migranții

---

5 A. YANNOULATOS, Ortodoxia și problemele lumii contemporane (trad. rom.), Bizantină, București, 2003, 110.

6 Prof. Univ. Dr. NIFON MIHĂIȚĂ, Perspectiva ortodoxă asupra misiunii și dialogului ecumenic în ***, Decernarea titlului de Doctor Honoris Causa I.P.S. Părinte prof. Univ. Dr. Nifon Mihăiță, arhiepiscop și Mitropolit, Târgoviște, 11 iulie 2013, 30.

7 A. RICCARDI, Sant'Egidio, Roma și lumea, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1998, 173.

convertiți le pot aduce creștinismului sunt demne de remarcat, prin prisma exemplelor evidente și exemplare din varii comunități locale creștine.

Din punct de vedere geo-politic, se constată o migrație a populațiilor africane și asiatice, din spații instabile politic și sărace economic către zona euro-atlantică, fapt evident în ultimul deceniu, care a dus la transformări uluitoare de paradigmă social-economică și politică. Mai ales cetățenii fostelor colonii ale marilor imperii europene vin către metropole cu speranță imensă și cu încredere într-o viață și într-o lume mai bună. Prin entuziasmul și disponibilitatea lor, aceștia pot deveni constructori eficace ai societății de mâine, mai bune și mai frumoase, constituind, până la urmă, exemple de reușită pentru conaționalii lor rămași în spațiile de origine.

Experiența istorică ne arată că nu doar străinii au migrat în țara noastră, dar și mulți români, mai ales în ultimele decenii, au migrat în toate colțurile lumii, ducând cu ei speranțele și valorile ortodoxiei și neamului românesc. Ei sunt cele mai eficace instrumente misionare ale Ortodoxiei românești, căci modul lor de existență, întâlnirile și interacțiunile pot susține nu doar noi convertiri, dar și propria aprofundare a credinței și valorilor românești și creștine. Spiritul Ortodoxiei invită spre centrarea atenției și intereselor ființei umane spre exersarea eternității, spre cultivarea valorilor lumii spiritului, spre solidaritate, altruism, spre grija de aproapele și spre apropierea și medierea Absolutului.[8]

Migrația este deci un fenomen complex, cu implicații pozitive și negative, în plan spiritual-religios, social-economic, politic, cultural și de civilizație. Ea reprezintă un proces ireversibil și puternic în lumea noastră, căreia Biserica trebuie să-i ofere răspunsul cel mai potrivit din punct de vedere pastoral-misionar.

Bibliografie

- HIMCINSCHI, M., *Creștinism și mondializare*, în vol. ***, *Biserica în era globalizării*, Simpozion internațional, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia 2003.
- IOAN PAUL al II-lea, *Mesaj cu ocazia Zilei Mondiale a a Migrantului și a Refugiatului. A 90-a Zi Mondială a Migrantului și a Refugiatului,*

8 A. PLEȘU, Despre Îngeri, Humanitas, București 2003, 233.

*Migrațiile în perspectiva păcii,*15 decembrie 2003,http://www.magisteriu.ro/mesaj-cu-ocazia-zilei-mondiale-a-migrantilor-2004/

- MIHĂIȚĂ, Prof. Univ. Dr. NIFON, Arhiepiscop și Mitropolit, *Ortodoxie și Ecumenism*, București, Agora, 2000.
- *Idem, Perspectiva ortodoxă asupra misiunii și dialogului ecumenic* în ***, *Decernarea titlului de Doctor Honoris Causa I.P.S. Părinte prof. Univ. Dr. Nifon Mihăiță, arhiepiscop și Mitropolit,* Târgoviște, 11 iulie 2013.
- PLEȘU, A., *Despre Îngeri*, Humanitas, București 2003.
- RATZINGERJ., M. DAMASKINOS, *Moștenirea creștină a Europei* (trad.rom.), Trinitas, Iași, 2002.
- RICCARDI, A., *Sant'Egidio, Roma și lumea*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1998.
- WARE, K., *Ortodoxia, calea dreptei credințe* (trad.rom.), Trinitas, Iași, 1993.
- YANNARAS, Ch., *Ortodoxie și Occident* (trad.rom.), Bizantină, București, 1995.
- YANNOULATOS, A., *Ortodoxia și problemele lumii contemporane* (trad.rom.), Bizantină, București, 2003.

AUTONOMIA ȘI LIBERTATEA ECLEZIALĂ. MODELE DOMINANTE ÎN AMERICA ȘI EUROPA

Lect. univ. dr. Daniel FODOREAN
Vice-dean, Distance Learning Education
Baptist Theological Institute of Bucharest
Law School, „Titu Maiorescu" University
Instructor of Theology, Liberty University, Virginia, US
coordonator.itbbid@gmail.com

Abstract: Autonomy and Ecclesial Freedom. Dominant Models in America and Europe. The relationship between the state and the church has been an important topic in the discussions on religious freedom over the years, especially in historical moments when legal norms with direct implications for the state and church have been developed or updated. Considering the history of the relationship between the state and the church, both in the communist period and in the post-communist period, although in Romania there is a specific legislation for religious cults, these relations are practically still during the settlement period. This article attempts to examine two models of the relationship between the state and the church, the two continents, the American and the European ones, with a specific reference to the French model.
Keywords: church autonomy, religious freedom, state, freedom of self-governance

---

Relația dintre stat și biserică a fost un subiect important în cadrul dezbaterilor privind libertatea religioasă de-a lungul anilor, în special în momente istorice în care au fost elaborate sau actualizate norme juridice cu implicații directe asupra statului și bisericii. Având în vedere istoria relației dintre stat și biserică, atât în perioada comunistă, cât și în perioada postcomunistă, în România, aceste relații sunt practic încă în perioada de așezare, cu toate că există o legislație specifică pentru confesiunile

religioase. Un mod de a descrie aceste raporturi este prin conceptul de autonomie. Autonomia reprezintă dreptul unei Biserici de a se autoguverna, spre deosebire de statutul de autocefalie, în care conducătorul Bisericii, în cele mai multe cazuri, trebuie confirmat de o jurisdicție superioară. Autocefalia reprezintă statutul unei Biserici Ortodoxe, în raport cu alte Biserici Ortodoxe, care se autoguvernează, și implicit au dreptul să-și aleagă singure conducerea, *Întâistătătorul*. Termenul autocefalie își are rădăcina în grecescul *chefale* care înseamnă „cap", purtând cu sine ideea că fiecare Biserică are conducerea ei. Au fost evidențiate două modele ale raportului dintre stat și biserica, pe cele două continente, cel American și cel European. În mod specific vom examina, cu referire la continentul European, modelul francez.

Autonomia eclezială Americană

Doctrina autonomiei bisericești este fundamentată pe o maximă veche a jurisprudenței constituționale americane, și anume că „structurile guvernului au salvat de la amestecul religios, pentru păstrarea libertăților civile, instituții temporale... pe de altă parte, acestea au asigurat libertatea religioasă față de invazia autorităților civile"[1]. În acest scop, „primul amendament se bazează pe premiza că atât religia, cât și guvernul pot lucra cel mai bine pentru a-și atinge obiectivele înalte [*pe care le au* n.tr.] dacă fiecare este lăsat liber [de celălalt] în sfera lor"[2]. Principiul fundamental al doctrinei autonomiei bisericești este că instanțele nu sunt competente să audieze cazuri, mai puțin să decidă în cauze, care apar ca urmare a afacerilor interne ale bisericii, cum ar fi guvernarea bisericii și disciplina internă a bisericii[3]. Curtea Supremă a Statelor Unite a definit nucleul doctrinei autonomiei bisericești și motivul pentru care aceasta servește instanțele judecătorești. Primului amendament din Constituția

---

1 Jurisprudență Judecătorie SUA, Watson versus Jones, 80 US (13 Wall.) 679, 730 (1871) (mem.); Conform Dicționarului Explicativ al Limbii Române *jurisprudența* reprezintă „Totalitatea hotărârilor pronunțate de organele de jurisdicție într-un anumit domeniu; *spec.* ansamblu de decizii ale unui tribunal; felul în care judecă în mod obișnuit un tribunal un litigiu"

2 Jurisprudență Judecătorie SUA , McCollum versus Board of Ed., 333 US 203 , 212 (1948); Aguilar versus Felton, 473 U.S. 402, 410 (1985)

3 A se vedea Dieceza ortodoxă estică sârbă împotriva lui Milivojevich, 426 US 696, 708-09 (1976)

SUA, potrivit cercetărilor făcute de profesorii Carl Esbeck și Douglas Laycock[4], reține pentru autoritățile civile recunoașterea faptului că un „spirit de libertate pentru organizațiile religioase, o independență față de controlul sau manipularea seculară – pe scurt, puterea de a decide pentru ele însele – fără amestecul statului în chestiuni ale guvernării bisericii și doctrinei". În timp ce această libertate nu este absolută, instanțele au recunoscut faptul că, în general, domeniul de aplicare al doctrinei este incredibil de larg, oferind protecție bisericilor, pastorilor și preoților în procese care vizau implicații ale exercitării misiunii lor.

Doctrina autonomiei bisericești este fundamentată pe următoarele aspecte: a) instanțele civile, potrivit învățăturii biblice, nu sunt competente să rezolve disputele referitoare la doctrina religioasă și nici să interpreteze documentele religioase fundamentale, Biblia și celelalte cărți religioase, și nici nu pot determina modul de organizare; b) dacă legea sau organele abilitate cu aplicarea legii ar da dreptate unei părți într-o dispută religioasă, acest lucru ar însemna că indirect ar crea o imixtiune în doctrină, arătând că o doctrină sau practică este mai bună decât cealaltă; c) atât clericii, cât și membrii laici ai unui grup religios s-au alăturat în mod voluntar organizației religioase, iar prin aceasta și-au dat astfel consimțământul implicit la soluționarea litigiilor în cadrul intern al bisericii; d) autonomia permite bisericilor să-și continue rolul lor istoric esențial, și anume acela de instituții de mediere, care păzesc societatea și care se păzește pe ele de tendințele absolutiste ale statului. Prin urmare, în baza principiilor constituționale și a jurisprudenței instanțelor de judecată, convingerea statuată este că instanțele judecătorești nu au competența de a judeca pretențiile care decurg din disciplina și politica internă a bisericii, cu excepția cazului în care astfel de pretenții provin dintr-un act pur laic.

Un alt argument pentru autonomia bisericii față de stat se fundamentează pe divergența care există între concepția Bisericii cu privire la morală și concepția statului cu privire la morală. Conform doctrinei autonomie bisericești, instanțele civile nu își pot exercita jurisdicția asupra „unei chestiuni care se referă la controversa teologică, disciplina

4 A se consulta Douglas Laycock, *Towards a General Theory of the Religion Clauses: The Case of Church Labor Relations and the Right to Church Autonomy*, 81 Colum. L. Rev. 1373 (1981)

bisericească, guvernarea ecleziastică sau conformarea membrilor bisericii la standardele de moralitate cerute de aceasta"[5]. Astfel, dacă un membru al bisericii este supărat și încearcă să intenteze un proces de defăimare împotriva bisericii pentru excomunicarea sa, persoanei excomunicate îi este interzis să intenteze un astfel de proces. Alte situații care pot fi aduse ca exemple din practica judiciară din America ar fi atunci când o biserică încearcă să disciplineze sau să concedieze un angajat al bisericii sau un preot sau pastor al bisericii. Având în vedere doctrina autonomiei bisericii, cutuma bine stabilită este că „interacțiunea dintre o biserică și pastorul său este o parte integrantă a guvernării bisericii"[6]. Mai mult, „relația dintre o biserică organizată și slujitorii (clerul) ei este sângele ei de viață…slujitorul este instrumentul principal prin care biserica încearcă să-și îndeplinească scopul"[7]. Astfel, guvernul nu poate interfera cu relația dintre o biserică și clerul ei. Statul nu trebuie să intervină în decizia unei biserici de a decide pentru sine cu privire la cine vorbește în numele bisericii. „Determinarea vocii care vorbește pentru biserică este *per se* (lat. *în sine*) o chestiune religioasă."[8]

Doctrina autonomiei bisericii nu numai că împiedică statul să se implice în problemele interne ale bisericii, ci și să intervină în modul în care biserica comunică cu publicul larg. În timp ce unii „ar limita strict litigiile ecleziastice la diferențele de doctrină bisericească…, cazurile negative prezentate susțin o altfel de viziune [*abordare* n.tr.]"[9], se poate observa că „valorile care stau la baza acestor două prevederi referitoare la religie au fost protejate cu zel, uneori chiar și în detrimentul altor interese de importanță socială foarte mare"[10].

Statul nu trebuie să exercite nicio influență asupra bisericii atunci când biserica este angajată să determine dacă membrii săi se conformează moralei cerute de ei sau să stabilească dacă un conducător al bisericii ar trebui să continue să slujească în această calitate. Acestea sunt aspecte

5 Jurisprudența, cazul Watson versus Jones, 80 US (Wall.) 679, 733 (1871).

6 Jurisprudența, cazul Simpson v. Wells Lamont Corp., 494 F.2d 490, 494 (5th Cir. 1974)

7 Jurisprudența, cazul McClure v. Armata Salvării, 460 F.2d 553, 558-59 (5 Cir., 1972), cert. respins, 409 U.S. 896 (1972).

8 Jurisprudență, Alicea-Hernandez versus Episcop Catolic, 320 F.3d 698, 704 (7 Cir., 2003) (citand Minker v. Baltimore Annual Conf., 894 F.2d 1354, 1356 (DC Cir., 1990).

9 Jurisprudență, cazul Simpson, 494 F.2d la 493 (citând Kedroff, 344 U.S. la 116).

10 Jurisprudență, Simpson, 490 F.2d la 494 (citând Wisconsin v. Yoder , 406 US 205, 214 (1972).

religioase care necesită soluții bazate pe religie, nu soluții oferite de stat. Orice intervenție a statului asupra problemelor disciplinei membrilor bisericii sau a bisericii care își aleg personalul este periculoasă pentru libertatea religioasă și duc la încălcarea doctrinei autonomiei bisericești.

Există două motive independente pentru susținerea doctrinei autonomiei bisericești. Primul motiv este că autoritățile civile, din orice formă de guvernare aleasă, nu pot fi „implicate în evaluarea și interpretarea doctrinei religioase bisericești"[11]. Cu toate acestea, „a doua preocupare legată de independență" este că în judecarea unei cereri împotriva unui pastor privitor la consiliere pastorală neglijentă, „autoritățile seculare ar intra în mod inevitabil în guvernarea bisericii într-o manieră care ar fi inerent coercitivă, chiar dacă presupusa discriminare ar fi pur nedoctrinară..."[12]. Pot exista anumite circumstanțe în care actele pur seculare sau pur nedoctrinare sunt încă protejate de doctrina autonomiei bisericești. De aceea, statul ar trebui să dea dovadă de prudență și să nu se implice în chestiuni legate de guvernarea bisericii, chiar dacă biserica nu pare să implice doctrina sa religioasă în luarea deciziei de guvernare bisericească. Acest lucru se datorează faptului că nu este adecvat ca statul să treacă prin convingerile religioase ale bisericii pentru a determina dacă o biserică acționează în cadrul convingerilor sale religioase. Dacă biserica se simte obligată din punct de vedere religios să întreprindă acțiuni în ceea ce privește respectarea standardelor morale de către membrii bisericii, cu excepția unor situații care implică vătămări fizice sau siguranță națională, statul trebuie să se abțină de a se implica în chestiunile doctrinei bisericești, în ce privește aderarea individului la o anumită credință sau organizație religioasă, cât și de a se implica în domeniul conducerii bisericii. Acest lucru se datorează faptului că adevăratul „creștin nu este un călător singuratic, ci el este parte a poporului răscumpărat a lui Dumnezeu, popor care se îndreaptă spre Împărăția promisă credincioșilor"[13]. Acele domenii ale autonomiei bisericii sunt cel mai bine lăsate în seama bisericii, iar statul ar trebui să țină cont de părerea bisericii, cu excepția cazurilor în care există un abuz grav pe care statul trebuie să îl oprească.

11 Jursiprudență, Combs 173 F.3d la 350.

12 Jurisprudență, Combs 173 F.3d la 350.

13 Sorin Bădrăgan, *Iubire și Libertate – O reflecție asupra călătoriei creștinului* în Libertate și Moralitate, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2015

Autonomia Eclezială Franceză

Regimul juridic actual al cultelor în Franța este determinat de o serie de documente elaborate în cursul istoriei franceze cum ar fi: Declarația Drepturilor Omului şi ale cetățeanului (1789), Legea Separației dintre Biserică şi Stat (Decembrie 1905; versiunea consolidată 29 Iulie 2005), Constituția Franței (1958), Legea Picard (12 iunie 2001), Legea secularismului şi a simbolurilor religioase izbitoare în şcoli (2004).

A cincea *Constituție a Republicii Franceze*, aprobată prin referendum în 28 Septembrie 1958, care este o lege fundamentală și în prezent, ea menționează foarte puțin în mod specific despre libertatea religioasă şi statutul bisericilor. În primul articol se menționează că „Franța va fi o Republică indivizibilă, seculară (*laïque*), democratică și socială"[14] exprimându-se foarte clar laicitatea statului Francez ca un concept fundamental al relației dintre Biserică şi Stat. *Laïcité* a fost pentru prima dată folosit în educație publică prin legile lui Jules Ferry în anii 1880[15]. Politicienii şi jurişti francezi consideră că există „o diferență între laicitate, o teorie politică țintind la separarea politicului de religios cu scopul promovării libertății religioase, şi secularism în sensul declinului importanței credinței în viața zilnică a indivizilor"[16]. Susținătorii laicității argumentează că „termenul implică exprimarea liberă a religiei, dar nu un statut special pentru religie: activitățile religioase ar trebuie să fie subiectul aceloraşi legi ca şi alte activități şi nu considerate deasupra legii"[17], guvernul abținându-se de a lua poziție față de doctrinele religioase, religia venind în atenția acestuia doar din perspectiva consecințelor practice asupra cetățenilor. Laicitatea nu implică în sine ostilitatea guvernului față de religie, ci este considerată o măsură de protecție, atât pentru stat de a nu se amesteca în viața bisericilor, cât și pentru biserici de a nu se amesteca în viața statului. Aceasta poate fi numită ca o strictă separare între stat şi biserică. Tot în articolul 1 se menționează că Republica „asigură egalitatea în fața legii a tuturor cetățenilor fără deosebire de origine, de rasă sau de religie. Aceasta va respecta toate credințele. Aceasta va fi organizată pe

14 http://www.assemblee-nationale.fr/index.asp

15 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

16 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

17 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

o bază descentralizată"[18]. Cele două aspecte subliniate prin acest articol sunt egalitatea, atât a cetățenilor indiferent de religie, cât şi egalitatea tuturor credințelor, şi respectul tuturor credințelor, aspecte care rezultă din motto-ul Republicii, prevăzut în articolul 2 din Constituție, şi anume: „Libertate, Egalitate, Fraternitate".

Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului (*La Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*) este unul dintre documentele fundamentale ale Revoluției Franceze care definesc un set de drepturi individuale şi colective[19]. Aceste drepturi au fost influențate de doctrina dreptului natural fiind considerate valide pentru toate timpurile şi pentru orice situație. Ultimul articol al Declarației a fost adoptat în 26 August 1789 de către Adunarea Națională Franceză (*Assemblée nationale constituante*) „fiind considerat primul pas spre o constituție scrisă" și „precursorul instrumentelor internaționale ale drepturilor omului"[20]. Caracteristicile Declarației pot fi grupate în jurul a patru idei majore[21]: transcendența, universalismul, individualismul şi caracterul abstract. Articolul 10 este o mențiune expresă cu privire la libertatea religioasă în sensul că „nimeni nu poate fi tras la răspundere pentru opiniile sale, fie ele chiar religioase, dacă manifestarea lor nu tulbură ordinea publică stabilită prin lege"[22]. Astfel este afirmat dreptul la libertate religioasă, religia fiind inclusă printre posibilele opinii pe care un om ar putea să le posede, nefiind făcută nicio mențiune la conștiință sau convingere, iar limitarea manifestării acestui drept este posibilă doar în cazul „tulburării opiniei publice", cu mențiunea că trebuie să existe o lege în acest sens.

Legea Separației dintre Biserică și Stat, votată în 9 decembrie 1905, se bazează pe trei principii: neutralitatea statului, libertatea de manifestare a religiei, puterile publice în relație cu Biserica [23]. Această lege pare să fie mecanismul de punere în aplicare a principiului *laïcité*. În anul 2005, această lege primeşte o formă definitivă prin modificările care i-au fost aduse, fiind adoptată de Senat şi Camera Deputaților. Textul legii

18 http://www.assemblee-nationale.fr/index.asp

19 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

20 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

21 Jean Morange, *Libertățile Publice,* Ed. Rosetti, București, 2002, p. 27-28.

22 Stephane Rials, *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului,* Ed. Polirom, Bucureşti, 2002, p. 15.

23 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

este compus din șase secțiuni, numite „Titluri”, în care se reglementează principiile generale a relației stat-biserică (Titlul I), atribuirea bunurilor şi pensiilor pentru personalul cultic (Titlul II), edificiile cultice (Titlul III), asociațiile pentru practicarea cultului (Titlul IV), poliția cultelor (Titlul V) şi se încheie cu dispoziții generale (Titlul VI). Primele două articole prezintă principiile generale ale raportului dintre Stat şi Biserică afirmând că „Republica asigură libertatea conştiinței. Ea garantează manifestarea liberă a cultelor, singurele restricții fiind decretate” în această lege şi numai „în interesul ordinii publice”[24]. Formula aproape general folosită în legislația internațională şi în legislația mai multor state cu privire la „libertatea de gândire, libertatea de conştiință şi libertatea de religie” nu se regăseşte în această formulare, legiuitorul mulțumindu-se doar cu formularea „libertatea de conştiință” ca o înglobare a tuturor celorlalte libertăți componente şi interdependente ale libertății de religie. Manifestarea libertății de conştiință este abordată în semn colectiv şi nu cu accente pe individualitate. Relația dintre stat şi culte este încă de la început stipulată prin formularea că „Republica nu recunoaşte, nu salariază, nici nu subvenționează niciun cult”, ci doar „cheltuielile legate de servicii de binefacere şi destinate să asigure libera practicare a cultelor în instituții publice precum licee, colegii, şcoli, ospicii, azile şi închisori”[25]. Cultele din departamentele Bas-Rhin, Haut-Rhin şi Moselle se bucură de un statut privilegiat dobândit înainte de intrarea în vigoare a legii din 1905 privind separarea Bisericii de Stat. Acest statut special este atribuit celor patru culte recunoscute: Biserica Catolică, Biserica Luterană, Biserica Reformată și Cultul Iudaic, iar celelalte culte neavând o recunoaștere juridică din partea statului. În vederea dobândirii personalității juridice şi obținerii finanțării de la stat, cultele se vor organiza în asociații care trebuie „să aibă exclusiv ca obiectiv practicarea unui cult și să fie compuse din cel puțin:

- În comunele de mai puțin de 1000 de locuitori, din şapte persoane;
- În comunele cu 1000 până la 20000 de locuitori, din cincisprezece persoane;

24 http://www.MCEBW.htm

25 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

- În comunele (localitățile) cu peste 20000 de locuitori, din douăzeci şi cinci de persoane majore, domiciliate sau cu rezidența în circumscripția religioasă"[26] (art. 19).

Biserica Romano-Catolică a refuzat să pună în practică legea din 1905 susținând că prin crearea de asociații se creează un amestec şi confuzie între statutul de Biserică şi statutul de asociație, prin aceasta acordând libertate şi unor grupuri religioase eretice de a se organiza şi practica cultul. Confuzia se datorează faptului că în dreptul francez nu este definit conceptul de Biserică. Protestanții, ortodocşii și cultul mozaic au organizat asociații culturale bazat pe această legislație.

Legea Picard, având titlul original *Loi n° 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux Droits de l'Homme et aux libertés fondamentales*, adică „Legea numărul 2001-504 din 12 Iunie 2001 menită să întărească prevenirea şi represarea mişcărilor sectare care încalcă drepturile omului şi libertățile fundamentale"[27]. Legea poartă numele de „Legea Picard" după numele unuia dintre parlamentarii francezi, care a inițiat această lege, şi anume Catherine Picard, împreună cu Nicolas About. În general această lege are ca scop să facă posibilă acțiunea autorităților împotriva organizațiilor sectare legal constituite, care se vor implica în diferite crime, cu referire în special la fundamentalismul şi extremismul de orice natură. În schimb în lege nu se menționează noi crime, cu excepția unora asociate cu faptele criminale existente. De asemenea legea nu incriminează religia în general și nici anumită grupare religioasă în particular.

Legea Picard are șase capitole:

- Capitolul 1 se referă la faptul că Judecătoria poate decide dizolvarea organizațiilor când ele sau liderii lor sunt oficial acuzați de anumite crime. Aceste crime pun în primejdie viața sau sănătatea fizică sau mentală a unei persoane, practicarea ilegală a medicinei, și fraude sau falsificări prin violarea legilor protecției consumatorilor, și alte fapte asemănătoare acestora.
- Capitolul 2 extinde responsabilitatea penală a organizațiilor pentru ofense criminale specifice.

26 http://www.MCEBW.htm

27 http://en.wikipedia.org/favicon.ico

- Capitolul 3 specifică faptul că Judecătoria poate decide dizolvarea organizației dacă sentința pronunțată pentru crimă este condamnare la cel puțin 3 ani închisoare sau amendă de 300,000 FF (45000 Eu)
- Capitolul 4 afirmă că organizațiile împotriva cărora au fost întreprinse acțiuni legale sau ai căror reprezentanți au fost condamnați de mai multe ori pentru diferite ofense le este interzis să lucreze cu tinerii, şi dacă o fac, vor fi amendate.
- Capitolul 5 defineşte abuzurile frauduloase în condiții de ignoranță sau slăbiciune şi prevede pedepse suplimentare pentru organizațiile care se implică în acest fel de activități.
- Capitolul 6 menționează necesitatea modificării legii penale[28].

Această lege a stârnit multe controverse la nivel internațional şi unii au afirmat că această lege încalcă dreptul la libertate religioasă. Susținătorii legii au afirmat că, din contră, această lege întăreşte libertatea religioasă din moment ce scopul ei este protejarea oamenilor în poziții de slăbiciune (incluzând copiii), prevenind ca organizațiile creştine să forțeze aceşti oameni să intre în aceste activități religioase. Până în 2005 autoritățile franceze au aplicat această lege o singură dată în cazul sectei „Zi de Judecată" (în engl. Doomsday) a cărui lider i-a convins pe adepții lui să comită sinucidere[29].

Legea secularismului şi a simbolurilor religioase izbitoare în şcoli, numele oficial al legii este *Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*[30], a intenționat să fie un amendament la Codul de Educație prin a dezvolta aplicarea principiile enunțate în legislația franceză cu privire la separarea dintre stat şi religie, în special cerința constituțională cu privire la laicitate. Această lege a fost votată de Adunarea Națională Franceză în 15 martie 2004 şi a intrat în vigoare în 2 septembrie 2004, odată cu începerea noului an şcolar. În anul 2003, preşedintele Jacques Chirac a numit un comitet care să investigheze modul de aplicare a principiului

---

28 http://French_legislation_for_the_prevention_and_repression_of_cultic_groups.htm#The_About-Picard_law

29 *Ibidem*

30 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

„laicității" condus de Bernard Stasi, de unde și numele de „comisia Stasi"[31]. În timpul evaluării făcută de comisie, un element evident au fost veşmintele religioase în şcolile publice, iar aceasta a notat în raportul ei că lucrurile au mers puțin cam departe. La încheierea misiunii sale comisia a recomandat elaborarea unei legi împotriva semnelor vizibile care aparțin unei religii şi care pot fi uşor remarcate de către toți. Cu toate că legea nu menționează în particular niciun simbol religios, implicit elementele care au fost interzise sunt voalul pentru fetele musulmane, tichiuța pentru băieții evrei, turbanul pentru băieții arabi şi crucile mari pentru elevii creştini. Unele organisme internaționale au criticat această lege susținând că nu este în acord cu Convenția Europeană a Drepturilor Omului. Comisia Stasi a respins argumentul pe motiv că „Curtea Europeană de la Strasbourg protejează laicitatea atunci când aceasta este o valoare fundamentală a Statului. Aceasta întotdeauna limitează libertatea de exprimare în serviciile publice, în mod special când aceasta este o chestiune de protejare a minorilor împotriva presiunii externe"[32].

În concluzie, legislația franceză este orientată într-o singură direcție, și anume în a proteja cu orice chip separarea Bisericii de Stat prin aplicarea principiului laicității. Politicienii și juriști francezi susțin cu tărie că acest lucru nu înseamnă nicidecum limitarea dreptului la libertate religioasă.

Concluzie

Cele două modele privind raportul dintre biserică și stat susțin cu tărie ideea autonomiei, doar că în moduri și din rațiuni diferite. În modelul american putem vedea că autonomia este un mod de a proteja biserica de imixtiunea statului în domenii care nu țin de competența sa. În modelul francez, principiul autonomiei este susținut din considerente de a proteja statul și societate de imixtiunea bisericii, iar acest concept *laïcité* exprimă foarte clar opțiunea pentru un stat și o societate laică.

---

31 http://en.wikipedia.org/w/opensearch_desc.php

32 *Idem*

Bibliografie

- Cross Frank, *Constitutions and Religious Freedom,* Cambridge University Press, 2015.
- Morange Jean, *Libertățile Publice,* Ed. Rosetti, Bucuresti, 2002.
- Rials Stephane, *Declarația drepturilor omului şi ale cetățeanului,* Ed. Polirom, Bucureşti, 2002.
- Robbers Gerhard, *Church Autonomy: A Comparative Survey* , Peter Lang Publishing, 2001.
- Rotaru Ioan, Mateaș Ștefan, ed. coord., *Libertate și Moralitate,* Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2015.
- Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor. Publicată în Monitorul oficial Partea I, nr. 11/8.01.2007.

LIBERTATEA RELIGIOASĂ REFLECTATĂ ÎN CONSTITUȚIILE ROMÂNIEI: PERIOADA REGIMULUI MONARHIC (1866-1948)

Bogdan Emanuel RĂDUȚ
Istoric, Uniunea Bisericilor Creştine după Evanghelie din România
emy_radut@yahoo.com

Abstract: Religious Freedom as Reflected in Romanian Constitutions: During the Period of Monarchical Regime (1866-1948)
The Constitution represents the fundamental document of a state which defines both the government regime and way of organization, and also the privileges and the responsabilities of citizens that are under that specific government. As follows, its content is a collection of articles regarding the freedom of conscience, freedom of religion or freedom of speech. Our attention is now oriented toward the three Constitutions from the Romanian monarchical regime specifically toward the provisions in connection with the privilege and freedom of exercising one's own religious confession.
Keywords: constitution, legislation, religious freedom, political regime, articles of Law

***

Constituția reprezintă actul fundamental al unui stat, ce defineşte atât forma de guvernământ și de organizare statală, cât și drepturile și obligațiile fundamentale ale cetățenilor asupra căruia îşi exercită prevederile.

În România, până în prezent, au fost adoptate opt Constituții: 1866, 1923, 1938, 1948, 1952, 1965, 1991, 2003 (textul acesteia redând pe cel din 1991). În prezent se lucrează de mai mult timp la o nouă revizuire a Constituției, acțiune care poate oferi multe surprize. Atât de importantă respectarea conținutului acesteia, încât, în 1991, s-a înființat Curtea Constituțională.

În fiecare dintre aceste acte normative fundamentale se regăsesc articole ce privesc conceptul de libertate de conştiinţă, religioasă, sau de exprimare. Atenției noastre vor fi supuse cele trei constituții din perioada monarhiei româneşti şi prevederile cu referire la drepturi şi libertăţi pentru exercitarea propriei confesiuni religioase.

1. Adoptare şi conţinut

Prima Constituţie a României a fost adoptată, de Parlamentul României, în unanimitate, la 29 iunie/11 iulie 1866. Domnitorul Carol I a aprobat-o a doua zi, iar intrarea în vigoare a fost la 1/13 iulie. Modelul acesteia a fost oferit de Constituţia Belgiei, cea din urmă fiind considerată „cea mai liberală din Europa"[1]. Constituţia avea în componenţa ei 133 de articole structurate în 8 titluri[2]. Deşi România nu era independentă la acel timp, în conţinutul legii fundamentale a statului nu se face nici o referire la suzeranitatea otomană sau la garanţia colectivă europeană[3]. A fost în vigoare, cu diverse modificări, până în 1923, când a fost înlocuită de Regele Ferdinand.

Marea Unire din 1918 a provocat Parlamentul României să adopte o nouă Constituţie. Necesitatea uneia noi era impusă de noile realităţi teritoriale, sociale, etnice şi religioase regăsite în România Mare. Adoptarea acesteia a avut loc pe 26 martie 1923, într-o „atmosferă tensionată, datorită acţiunilor de protest ale opoziţiei"[4] formată din Partidul Naţional şi Partidul Ţărănesc, care o priveau ca fiind „Constituţia liberală"[5]. Cu toate acestea, trecând de votul în parlament, Regele Ferdinand a promulgat-o pe 28 martie, intrând în vigoare odată cu publicarea în Monitorul Oficial.

1 Sorin Liviu Damean, Iulian Oncescu, *O istorie a românilor de la Tudor Vladimirescu la Marea Unire (1821-1918)*, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2015, p. 169.

2 ***, *Constituţiunea din 1866*, în „Monitorul-Jurnal Oficial al României", Nr. 142 din 1/13 iunie 1866 *apud* Gheorghe Sbârnă (coordonator), *Constituţiile României. Studii*, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2012, pp. 150-167.

3 Sorin Liviu Damean, *Carol I al României, Vol. I (1866-1881)*, Ediţie revizuită, Editura TipoMoldova, Iaşi, 2012, p. 64.

4 Alexandru Oşca, *Istoria contemporană a României. Partea I (1918-1945)*, Editura Sitech, Craiova, 2009, p. 73.

5 Ioan Scurtu, *Istoria românilor în timpul celor patru regi (1866-1947). Vol. II. Ferdinand I*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2011, p. 132.

Conținea 138 de articole, împărțite în 8 titluri[6]. A fost în vigoare până în 1938 şi între 1944-1947, fiind valabilă atât în timpul domniei Regelui Ferdinand cât și a nepotului său, Regele Mihai.

Ajuns pe tron la 8 iunie 1930, contrar multor aşteptări, în noaptea de 10 spre 11 februarie 1938, Regele Carol II instituie un regim de autoritate monarhică[7] printr-o „lovitură de stat"[8]. Drept urmare, acesta a schimbat Constituția din timpul tatălui său, Ferdinand, promulgând una nouă pe 19 februarie 1938. Pe 24 februarie a trecut printr-un referendum național, deşi majoritatea populația n-a avut timp să cunoască conținutul acesteia, astfel fiind acceptată cu 4.297.581 voturi pentru, față de 5.843 voturi împotrivă[9], din numărul celor care s-au prezentat la vot, acesta fiind la vedere prin exprimare verbală. Noua Constituție a menținut „cele mai multe dintre prevederile legilor fundamentale anterioare"[10]. Particularitatea acesteia a fost dată de faptul că toate puterile statului erau „concentrate în mâna regelui"[11], acesta participând „legal şi efectiv la activitatea de guvernare"[12]. Conținea 100 de articole, împărțite în 8 titluri[13]. A funcționat până la abdicarea sa, fiind suspendată în septembrie 1940, iar din 1944 revenindu-se la Constituția din 1923, schimbată definitiv în 1948.

2. Libertăți generale

Constituția prevedea câteva libertăți generale pentru români, în concordanță cu celelalte monarhii constituționale din Europa. În cadrul acestor prevederi, unele dintre articole au avut exprimări directe legate de libertatea religioasă.

6 ***, *Constituțiunea din 1923*, în „Monitorul Oficial al României", Nr. 282 din 29 martie 1923 *apud* Gheorghe Sbârnă (coordonator), *op.cit.*, pp. 168-192.

7 Mai este numit şi regim de dictatură regală, dar autorul nu împărtăşeşte această denumire, considerând-o de factură comunistă.

8 Ioan Scurtu, *Istoria românilor în timpul celor patru regi (1866-1947). Vol. III. Carol II*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2011, p. 231.

9 Sorin Liviu Damean (coordonator), *Evoluția instituțiilor politice ale statului român din 1859 până astăzi*, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2014, p. 96.

10 Ioan Scurtu, *Carol II*, p. 237.

11 *Ibidem*.

12 Sorin Liviu Damean (coordonator), *op.cit.*, p. 96.

13 ***, *Constituțiunea din 1938*, în „Monitorul Oficial al României", Partea I, Nr. 48 din 27 februarie 1938 *apud* Gheorghe Sbârnă (coordonator), *op.cit.*, pp. 193-212.

Tabel 1 – Articole comparative despre libertăți generale			
	1866	1923	1938
Libertate generală	Art. 5 – Românii se bucură de libertatea conștiinței, de libertatea învățământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor.	Art. 5. - Românii, fără deosebire de origina etnică, de limbă sau de religie, se bucură de libertatea conștiinței, de libertatea învățământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor, de libertatea de asociație și de toate libertățile și drepturile stabilite prin legi.	Art. 10. - Românii se bucură de libertatea conștiinței, de libertatea muncii, de libertatea învățământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor, de libertatea de asociație și de toate libertățile din care decurg drepturi în condițiunile statornicite prin legi.
Libertatea presei	Art. 24. - Constituțiunea garantează tuturor libertatea de a comunica și publica ideile și opiniile lor prin grai, prin scris și prin presă, fie-care fiind răspunzător de abuzul acestor libertăți în cazurile determinate prin Codicele penal, care în această privință se va revizui și completa, fără însă a se putea restrânge dreptul de sine, sau a se înființa o lege excepțională. Delictele de presă sunt judecate de juriu. Nici cenzura, nici o altă măsură preventivă pentru apariținunea, vinderea sau distribuțiunea oricărei publicațiuni nu se va putea reînființa.	Art. 25. - Constituțiunea garantează tuturor libertatea de a comunica și publica ideile și opiniunile lor prin grai, prin scris și prin presă, fiecare fiind răspunzător de abuzul acestor libertăți în cazurile determinate prin Codicele penal, care nici într-un caz nu va putea restrânge dreptul în sine.	Art. 22. - Constituția garantează fiecăruia, în limitele și condițiunile legii, libertatea de a comunica și publica ideile și opiniunile sale, prin grai, prin scris, prin imagini, prin sunete sau prin orice alte mijloace.

	Pentru publicațiuni de jurnale nu este nevoie de autorizațiunea prealabilă a autorității. Nici o cauțiune nu se va cere de la ziariști, scriitori, editori, tipografi și litografi. Presa nu va fi supusă nici o dată sub regimul avertismentului. Nici un jurnal sau publicațiune nu va putea fi suspendată sau suprimată. Autorul este răspunzător pentru scrierile sale, iar în lipsa autorului sunt răspunzători sau girantul sau editorul. Orice jurnal trebuie să aibă un girant responsabil care să se bucure de drepturile civile și politice.		
Libertatea asocierilor	Art. 27. - Românii au dreptul a se asocia, conformându-se legilor cari regulează exercițiul acestui drept.	Art. 29. - Românii, fără deosebire de origine etnică, de limbă sau de religie, au dreptul a se asocia, conformându-se legilor cari regulează exercițiul acestui drept. Dreptul de liberă asociațiune nu implică în sine dreptul de a crea persoane juridice. Condițiunile în cari se acordă personalitatea juridică se vor stabili prin o lege specială.	Art. 26. - Cetățenii români au dreptul a se asocia, conformându-se legilor. Dreptul de liberă asociațiune nu implică dreptul de a crea persoane juridice. Condițiunile în care se acordă personalitatea juridică se stabilesc prin lege.

Tabelul 1 este o selecție de trei articole care au putere de aplicare și asupra credincioșilor cultelor religioase. Privindu-le în paralel este evidentă și evoluția gândirii adunărilor constituante față de această problemă.

În articolul 5 al Constituției din 1866, statul le garanta românilor libertatea conștiinței, învățământului, presei și întrunirilor. În Constituția din 1923, aceleași libertăți erau garantate românilor, dar cu menționarea că aceștia beneficiau de ele fără „deosebire de originea etnică, de limbă sau de religie".

Constituția din 1938, prin articolul 10, nu mai prevedea acest aspect. O posibilă cauză poate fi dată de politica vremii față de evrei, acest lucru fiind valabil și în 1866. Deceniile trei și patru, ale secolului XX, sunt caracterizate de ridicarea și dezvoltarea extremei drepte în Europa, care și-a manifestat deplin sentimentele antisemite ce au culminat cu crearea holocaustului.

Și în cazul Constituției din 1866, antisemitismul s-a văzut în articolul 7, care a provocat o aprinsă discuție în epocă. Acesta prevedea că „numai străinii de rituri creștine pot dobândi împământenirea"[14]. Practic era oprită naturalizarea (încetățenirea) evreilor. Lucrurile n-au rămas însă așa. În urma Congresului de Pace de la Berlin, din iunie 1878, care încheia războiul ruso-româno-turc din 1877-1878, României i s-a recunoscut independența, dar condiționat. Una dintre condiții a fost cea privind modificarea articolului 7 din Constituție și acordarea cetățeniei și credincioșilor de alte rituri.

Naturalizarea evreilor a produs o amplă dezbatere, România fiind șantajată cu recunoașterea independenței în schimbul emancipării acestora[15]. Drept urmare, articolul 44 din Tratatul de la Berlin a înlocuit articolul 7 din Constituție. Articolul 44 stipula:

> „În România, deosebirea credințelor religioase și a confesiunilor nu va putea fi opusă nimănui ca un motiv de excludere sau de incapacitate în ceea ce privește bucurarea de drepturi civile sau politice, admiterea în demnități, funcțiuni și onoruri publice sau exercitarea diferitelor profesiuni și industrii în orice localitate

14 ***, *Constituțiunea din 1866.*

15 Asupra acestui subiect vezi Sorin Liviu Damean, *România și Congresul de Pace de la Berlin (1878)*, Editura Mica Valahie, București, 2005, pp. 87-98.

> ar fi. Libertatea și exercițiul exterior al oricărui cult vor fi asigurate tuturor locuitorilor statului român, ca şi străinilor şi nu se va pune nici un fel de piedică atât organizației religioase, cât şi raporturilor acestora cu capii lor spirituali. Naționalii tuturor puterilor, comercianți sau alții, vor fi tratați în România fără deosebire de religiune, pe piciorul unei depline egalități."[16]

Aşadar, noul articol 7, în urma modificării, a devenit: „Diferențele de credințe religioase şi confesiuni nu constituie în România o piedică spre a dobândi drepturi civile şi politice şi a le exercita."[17]

Libertatea religioasă include și libertatea de a publica și difuza propriile convingeri. Acest lucru era prevăzut în toate cele trei Constituții. Astfel, Constituțiile interziceau expres cenzura și controlul asupra presei, răspunderea pentru conținutul articolelor revenind autorilor, giranților sau editorilor. Ca urmare, nu mai era necesară o aprobare prealabilă a unui cotidian, ziar sau a unei reviste.

Cultele și asociațiile religioase legale și-au putut publica, în special în perioada interbelică, propria presă. În pofida acestui lucru, chiar dacă și Constituția din 1938 interzicea cenzura, realitatea a fost alta. De exemplu, în cazul revistei *Creştinul*, editată de Adunările Creştine după Evanghelie, ce apărea încă din 1928, începând cu Nr. 5/1938 avea înscris pe copertă „Trecută prin cenzură" şi „Înscrisă sub Nr.1173/938 la Trib[unalul] Ilfov"[18]. Această stare de lucruri s-a menținut până la Nr. 1/1941, când a fost desființată în perioada războiului. Și-a reluat apariția din 1946 până la finalul anului 1948, fiind înlocuită cu altă revistă.

Al treilea aspect e cel legat de libertatea asocierilor. Acest lucru era benefic mai ales pentru minoritățile religioase, cărora, iată, li se permitea asocierea în uniuni care să le reprezinte. Acordarea libertății de asociere nu implica automat și acordarea de personalitate juridică, aceasta făcându-se în urma altor legi speciale.

---

16 *Ibidem*, p. 125.

17 Ioan Scurtu, *Istoria românilor în timpul celor patru regi (1866-1947). Vol. I. Carol I*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2011, p. 124.

18 ***, *Creştinul*, Revistă creştină pentru zidirea sufletească a credincioşilor, Anul XI, No. 5, 1938.

Tabel 2 – Articole comparative despre libertatea religioasă		
1866	1923	1938
Art. 21. - Libertatea conştiinţei este absolută. Libertatea tuturor cultelor este garantată întru cât însă celebraţiunea lor nu aduce o atingere ordinei publice sau bunelor moravuri.	Art. 22. - Libertatea conştiinţei este absolută. Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate şi protecţiune întrucât exerciţiul lor nu aduce atingere ordinei publice, bunelor moravuri şi legilor de organizare ale Statului.	Art. 19. - Libertatea conştiinţei este absolută. Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate şi protecţiune, întru cât exerciţiul lor nu aduce atingere ordinei publice, bunelor moravuri şi Siguranţei Statului.

Tabelul 2 ne prezintă articolele exprese despre libertatea religioasă pe care statul o acorda tuturor cultelor. Aici nu vorbim doar de cultele creştine. Statul român recunoştea, prin articolul 21 din Legea pentru regimul general al cultelor (1928), nouă culte: Biserica Ortodoxă, Cultul român greco-catolic (unit), Cultul catolic (de rit latin, grec-rutean şi armean), Cultul reformat (calvin), Cultul evanghelic-luteran, Cultul unitarian, Cultul armeano-gregorian, Cultul mozaic (cu diferitele sale rituri) şi Cultul mahomedan[19].

Alături de aceste culte au fost autorizate, în perioada interbelică, şi trei asociaţii religioase: baptistă, adventistă de ziua a şaptea şi creştină după Evanghelie[20]. În perioada 1942-1944 au fost scoase în afara legii şi interzise, de regimul Ion Antonescu, pentru ca după 1944 să fie ridicate

19 *Legea Nr. 54 pentru regimul general al cultelor*, în „Monitorul Oficial al României" Nr. 89, Partea I, din 22 aprilie 1928, pp. 3607-3613.

20 ***, *Decizia Nr. 114.119 privind interzicerea activităţii unor asociaţiuni religioase şi reglementarea activităţii celor neinterzise*, în „Monitorul Oficial al României", Partea I, Nr. 193 din 24 august 1933, p. 5404.

la statutul de cult[21]. Articolul constituțional, în cele trei forme ale sale, sublinia ideea că libertatea religioasă este asigurată şi garantată în condiția în care cultul respecta morala şi legile de organizare publică. Cei care nu îndeplineau, în ochii statului, aceste criterii erau interzişi şi catalogați ca secte. Iar pentru cei din urmă existau legi speciale.

Unele grupări au căzut sub incidența acestui articol, fiind „cu desăvârşire interzise", pe motiv că „doctrina şi practicile lor rituale aduc atingere legilor de organizare a Statutul şi instituțiilor sale şi contravin bunelor moravuri, siguranței Statului, ordinei şi liniştei publice". Acestea erau: Asociațiile mileniste (asociația internațională a studenților în Biblie, martorii lui Dumnezeu Iehova prin societatea de Biblie şi Tratate sau sub orice altă denumire religioasă, civilă sau comercială s-ar prezenta), Penticostaliştii, Tremurătorii, Biserica lui Dumnezeu Apostolică, Pocăiții, Nazarenii, Adventiştii reformişti, Secerătorii, Hlîştii, Inochentiştii şi Stiliştii. Pentru aceştia se solicita închiderea caselor de rugăciuni şi întocmirea de dosare penale[22].

Astfel a existat o discrepanță între discursul legislativ (constituțional) şi realitatea cotidiană. În pofida tuturor prevederilor de față, orice minoritate religioasă neautorizată a fost interzisă şi persecutată. Rapoartele jandarmeriei oferă o stufoasă cazuistică în acest domeniu, care ar merita odată cercetată. Iar Biserica Ortodoxă însăşi şi-a impus supremația atât în viața românilor, cât şi în prevederile Constituțiilor, fapt evidențiat mai jos.

3. Libertăți specifice

În conținutul celor trei Constituții supuse atenției noastre se fac şi referiri specifice la două confesiuni creştine.

---

21 Baptiştii au devenit cult prin Decretul-Lege Nr. 553/1944, adventiştii de ziua a şaptea prin Legea 407/1946, iar creştinii după Evanghelie prin Legea 883/1946.

22 ***, *Decizia 31.999 pentru asociații religioase interzise şi autorizare*, în „Monitorul Oficial al României, Partea I, Nr. 161 din 15 iulie 1939, pp. 4455-4457. Vezi şi Bogdan Emanuel Răduț, *Libertate şi constrângere: regimul asociațiilor religioase în deceniul carlist (1930-1940)*, în „Jurnalul Libertății de Conțiință – Supliment (Journal for Freedom of Conscience)", Ioan Gheorghe-Rotaru, Dragoş Muşat (editori), Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2016, pp. 375-389.

Tabel 3 – Articole comparative despre confesiuni creștine		
1866	1923	1938
Art. 21 - Religiunea ortodoxă a răsăritului este religiunea dominantă a Statului român. Biserica ortodoxă română este şi rămâne neatârnată de ori-ce chiriarhie streină, păstrându-şi însă unitatea cu biserica ecumenică a răsăritului în privința dogmelor. Afacerile spirituale, canonice şi disciplinare ale bisericii ortodoxe Române, se vor regula de o singură autoritate sinodală centrală, conform unei legi speciale. Mitropoliții şi episcopii eparhioți ai bisericii ortodoxe române sunt aleşi după modul ce se determina prin o lege specială.	Art. 22 - Biserica creştină ortodoxă şi cea greco-catolică sunt biserici româneşti. Biserica ortodoxă română fiind religia marii majorități a Românilor este biserica dominantă în Statul român; iar cea greco-catolică are întâietatea față de celelalte culte. Biserica ortodoxă română este şi rămâne neatârnată de orice chiriarchie străină, păstrându-şi însă unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor. În tot regatul României Biserica creştin ortodoxă va avea o organizație unitară cu participarea tuturor elementelor ei constitutive, clerici şi mireni. O lege specială va statornici principiile fundamentale ale acestei organizații unitare, precum şi modalitatea după care Biserica îşi va regulamenta, conduce şi administra, prin organele sale proprii şi sub controlul Statului, chestiunile sale religioase, culturale, fundaționale şi epitropeşti. Chestiunile spirituale şi canonice ale Bisericii ortodoxe române se vor regula de o singură autoritate sinodală centrală. Mitropoliții şi episcopii Bisericei ortodoxe române se vor alege potrivit unei singure legi speciale. Raporturile dintre diferitele culte şi Stat se vor stabili prin lege.	Art. 19 - Biserica ortodoxă creştină şi cea greco-catolică sunt biserici româneşti. Religia creştină ortodoxă fiind religia marii majorități a Românilor, biserica ortodoxă este biserica dominantă în Statul Român, iar cea greco-catolica are întâietate fâtă de celelalte culte. Biserica ortodoxă română este şi rămâne neatârnată de orice chiriarhie străină, păstrându-şi însă unitatea, în privința dogmelor, cu biserica ecumenică a Răsăritului. Chestiunile spirituale şi canonice ale bisericii ortodoxe române țin de o singură autoritate sinodală centrală. Raporturile dintre diferitele culte şi Stat sunt de domeniul legilor speciale.

Tabelul 3 face referire expresă la Biserica Ortodoxă şi cea Greco-Catolică, considerate a fi biserici româneşti. Un loc important îl ocupă prevederile legate de Biserica Ortodoxă, de aceea vom vedea câteva aspecte. În primul rând, Biserica Ortodoxă este numită „biserică dominantă în statul român", comparativ cu cea greco-catolică ce avea „întâietate față de celelalte culte". Iată că vorbim despre libertate religioasă dar nu şi de egalitate, statul român, la acea vreme, având propria ierarhie în relația cu bisericile şi cultele religioase. Faptul că Biserica Ortodoxă a dominat spațiul religios românesc s-a văzut și prin numirea Patriarhului Miron Cristea în fruntea Cabinetului de Miniştrii (Guvernului) ca prim-ministru (11 februarie 1938-6 martie 1939), conducând, în fapt, trei cabinete consecutive[23]. Rolul dominant al Bisericii Ortodoxe a dus şi la abuzuri din partea acesteia față de alte culte și confesiuni religioase, în special cele minoritare şi în curs de formare.

Apoi, se specifică faptul că Biserica Ortodoxă este autonomă instituțional față de orice conducere externă, dar depinde dogmatic de Patriarhia ecumenică a Răsăritului. Biserica Ortodoxă Română a devenit independentă în 1872 prin desprinderea Mitropoliilor Ungrovlahiei şi Moldovei, de sub Patriarhia de Constantinopol, şi unirea lor. Odată cu aceasta, s-a constituit şi Sfântul Sinod, iar mitropolitul Ungrovlahiei (episcopul de Bucureşti) a devenit mitropolit primat al României. În acest fel Biserica Ortodoxă Română a devenit autocefală. Patriarhia de Constantinopol a recunoscut autocefalia Bisericii româneşti abia pe 25 aprilie 1885, prin patriarhul ecumenic Ioachim al IV-lea. Iar pe 23 aprilie 1919 Mitropolia Ardealului s-a unit cu Sfântul Sinod[24].

În ce priveşte organizarea internă, Constituțiile din 1866 şi 1923, specificau faptul că va exista o lege specială. După autocefalie pasul următor a fost ridicarea la rang de patriarhie. Patriarhia Română a fost înființată în 25 februarie 1925, iar la 1 noiembrie 1925 mitropolitul primat este investit patriarh. Pe rând Bisericile ortodoxe surori au recunoscut Patriarhia Română. De atunci, Biserica Ortodoxă a fost condusă de şase patriarhi: Miron Cristea (1925-1939), Nicodim Munteanu (1939-1948),

23 Pentru detalii vezi Lucian Dindirică, *Miron Cristea. Patriarh, regent, prim-ministru*, Editura TipoMoldova, Iaşi, 2011, pp. 314-344.

24 ***, *Biserica Ortodoxă Română*, disponibil pe https://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_Ortodoxă_Română, accesat 02.03.2016.

Justinian Marina (1948-1977), Iustin Moisescu (1977-1986), Teoctist Arăpașu (1986-2007) și Daniel Ciobotea (2007-prezent)[25].

Concluzii

Libertatea religioasă în România este dată, în primul rând, de Constituție, pentru că celelalte legi speciale își au fundamentul în aceasta. Prin articole generale sau specifice, statul garanta libertatea tuturor cultelor. Este adevărat că minoritățile religioase au avut de suferit în toată această perioadă, până la reglementarea regimului lor, dar constituțional și formal se proclama libertatea de conștiință și cea religioasă.

Un loc aparte l-a avut statutul dominant al Bisericii Ortodoxe, acest lucru prevăzându-se în toate cele trei Constituții supuse analizei de față. Iar de aici s-au manifestat și abuzuri care au dus la persecuții.

Libertatea religioasă, de opinie și de conștiință, este un drept fundamental al omului. Iar faptul că Parlamentul României din acele vremuri a înțeles ales lucru, consemnându-l în conținutul Constituției țării, nu face decât să dovedească, încă odată, că fiecare este răspunzător și liber în a-și alege convingerile religioase. Acest lucru este adevărat atâta timp cât nu afectează și convingerile celorlalți, și nu este impusă o anumită credință cu forța (ex. cruciadele, jihadul).

Bibliografie

- ***, *Monitorul Oficial al României*, anii 1866, 1923, 1928, 1933, 1938, 1939.
- Damean, Sorin Liviu, *România și Congresul de Pace de la Berlin (1878)*, Editura Mica Valahie, București, 2005.
- Idem, *Carol I al României, Vol. I (1866-1881)*, Ediție revizuită, Editura TipoMoldova, Iași, 2012.
- Idem, *Carol I al României. Un monarh devotat*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2016.
- Damean, Sorin Liviu (coordonator), Dănișor, Dan Claudiu, Ghițulescu, Mihai, Oșca, Alexandru, *Evoluția instituțiilor politice*

25 *Ibidem.*

ale statului român din 1859 până astăzi, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2014.

- Damean, Sorin Liviu, Oncescu, Iulian, *O istorie a românilor de la Tudor Vladimirescu la Marea Unire (1821-1918)*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2015.
- Dindirică, Lucian, *Miron Cristea. Patriarh, Regent, Prim-ministru*, Editura TipoMoldova, Iași, 2011.
- Oșca, Alexandru, *Istoria contemporană a României. Partea I (1918-1945)*, Editura Sitech, Craiova, 2009.
- Sbârnă, Gheorghe (coordonator), *Constituțiile României. Studii*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012.
- Scurtu, Ioan, *Istoria românilor în timpul celor patru regi (1866-1947). Vol. I. Carol I*, Editura Enciclopedică, București, 2011.
- Idem, *Istoria românilor în timpul celor patru regi (1866-1947). Vol. II. Ferdinand I*, Editura Enciclopedică, București, 2011.
- Idem, *Istoria românilor în timpul celor patru regi (1866-1947). Vol. III. Carol II*, Editura Enciclopedică, București, 2011.

MORALA ȘI LIBERTATEA DE CONȘTIINȚĂ

Prof. Claudia BUDA
Colegiul Național Mihai Eminescu, Baia Mare
muza_claudia@yahoo.com

Abstract: The Ethics and Freedom of Conscience. The man believed in the essential freedom of individuals and people are responsible for all elements of themselves, their consciousness, and their consciousness, and their actions. Sartre's moral philosophy maintains that ethics are essentially a matter of individual conscience. Every individual person is a„being-for-itself"[1] possess an essential nature and has only consciousness, which is eternaly changealble.
Keywords: freedom, conscience, responsable, individual, actions, people

---

A gândi înseamnă a păstra prezentul deschis către trecutul său, dar și totodată liber pentru viitor. Heidegger definește gândirea ca fiind apercepția imediată a facultăților sufletului, ca și la Descartes. „Prin cuvântul *a gândi*, înțeleg tot ce se produce în noi, astfel încât îl apercepem imediat prin noi înșine, de aceea nu numai a înțelege, a voi, a imagina, ci și a simți sunt același lucru cu a gândi."[2] În concepția lui Leibniz, Dumnezeu îi lasă pe oameni să acționeze oarecum liberi în lumea lor și îi ajută numai într-un anumit mod. De fapt, voința individuală este liberă și răspunzătoare pentru acțiunile noastre.[3]

Dacă Dumnezeu este Atotputernic, Infinit de bun și de Atotștiutor și i-a oferit omului acest liber arbitru, libertatea de a alege este o modalitate prin care omul poate să își asume sau să fie responsabil de propriile acțiuni.[4]

---

1 Sartre, P., *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Hairet Brooklyn Haskell House Publishers, în www.reaserchgate.net. acc.25.09.2017.

2 Heidegger, M., *Originea operei de artă*, București, Humanitas, 1995, p. 196.

3 Leibniz, G. W., *Eseuri de teodicee*, Iași, Polirom, 1997, p. 29.

4 Ioan-Gheorghe, ROTARU, „Adevărata libertate sau slobozenie", în Daniela Ioana Bordeianu, Erika Androne, Nelu Burcea, *Manual pentru liderul Departamentului de Libertate Religioasă,* Casa de editură „Viață și Sănătate", București, 2013, pp. 234-238.

În viziunea lui Leibniz, sufletul omului este un automat spiritual, căruia nu îi este răpită libertatea și contingența unei acțiuni, chiar dacă ea apare ca fiind necesară. Lumea aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile, spune la un moment dat Leibniz, în lucrarea sa *Teodiceea*.

Conexiunea științelor spiritului este determinată prin fundarea lor în trăire și în înțelegere, în ambele existând deosebiri față de științele naturii, oferind științelor spiritului caracterul lor specific. „Conștiința unei trăiri și natura sa, existența ei pentru mine și ceea ce există în ea pentru mine, sunt una, trăirea nu se opune ca un obiect subiectului aprehensiunii, ci existența ei pentru mine este indistinctă de ceea ce există în ea pentru mine."[5] Dacă în trăiri experimentăm realitatea vieții în diversitatea raporturilor sale, atunci trăirea poate fi privită ca ceva singular. Înțelegerea reciprocă dintre oameni se manifestă în identitatea rațiunii, în simpatia din viața afectivă, în constrângerea reciprocă prin obligație și drept, constrângere însoțită de conștiința datoriei. Această comunitate a unităților vieții nu reprezintă altceva decât punctul de plecare pentru relațiile dintre particular și general din științele spiritului.

De fapt, înțelegerea lumii spirituale străbate o asemenea experiență fundamentală a comunității în care se află conștiința eului și de asemenea identitatea naturii umane și individualitatea. De aceea înțelegerea presupune o trăire, iar trăirea nu devine o experiență decât dacă înțelegerea trece de subiectivitatea trăirii în regiunea totalității și a universalului. Dilthey consideră că acestui fapt îi corespunde desfășurarea istorică a acestor științe, unde istoriografia este condiționată de cunoașterea conexiunilor sistematice în devenirea sa istorică și a căror explorare determină progresul înțelegerii istorice. „Tucidide se baza pe știința politică apărută în praxisul republicilor grecești și pe doctrinele juridico-politice care s-au dezvoltat în perioada sofiștilor. Polibiu a asociat în sine întreaga înțelepciune politică a aristocrației romane, care se află în această epocă în cel mai înalt punct al dezvoltării sale sociale și spirituale, cu studiul operelor politice grecești de la Platon până la stoici... Istoriografia religioasă a lui Eusebiu, a adepților reformei și a oponenților lor, ca și cea a lui Neander și Ritschl, au fost umplute cu concepte sistematice cu privire la procedura religioasă și dreptul ecleziastic."[6]

5 Dilthey, W., *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, Cluj Napoca, Humanitas, p. 81.

6 *Ibidem*, p. 85.

Artur Schopenhaeur afirmă că, pentru oamenii de rând, datoria de a fundamenta morala aparține teologiei și ea devine voința exprimată a lui Dumnezeu. Morala a fost întotdeauna introdusă în predici, iar rezultatul a fost că voința omului este îndreptată spre propria bunăstare, spre fericire, în sensul cel mai complet.[7]

Pentru A. Schopenhauer nu există decât trei motive generale la care se raportează toate acțiunile omului, iar acestea sunt:

a) Egoismul, sau voința care urmărește binele propriu, și acesta nu are limite;

b) Răutatea, sau voința care urmărește răul celuilalt, care merge până la extrema cruzime;

c) Mila, sau voința care urmărește binele celuilalt.

La I. Kant, legea morală este o certitudine imediată ca un fenomen primar al conștiinței morale, iar pentru a fundamenta imperativul categoric, I. Kant i-a dat o bază empirică. Conținutul legii se reduce la universalitatea însăși, de unde formula „nu acționa decât după maxime care ai dori să devină legi generale ale tuturor ființelor."[8]

Omul nu se poate îndrepta către sine decât dacă este pus în libertate, iar această libertate formează persoana noastră. Ființa, în generozitatea sa, s-a transmis esenței omului în gândire, pentru ca omul să își asume, în raportul său cu ființa, vegherea sa.[9] Dacă esența omului nu este doar gândire, atunci omul ar încerca și alte posibilități, care să îi ofere alternative. „Gânditorul rostește ființa, iar poetul numește sacrul. Dar omul obișnuit nu își rostește decât propria situație."[10]

Omul este condamnat să fie liber, afirma filosoful J. P. Sartre, iar fiecare individ este liber de constrângerea oricărei influențe și este pe deplin responsabil pentru acțiunile și deciziile sale. Libertatea este cea care îi oferă omului stăpânirea de sine, iar conceptul de libertate are drept consecință responsabilitatea deciziei noastre. Pentru J. P. Sartre, specificul existenței umane, constă în acea posibilitate de a se depăși, de a se raporta la existența sa.

---

7 Schopenhauer, A. *Fundamentele moralei*, Oradea, Antet, p. 13.

8 I.Kant, *Critica rațiunii pure*, București, IRI, p. 61.

9 Haar, M, *Heidegger și esența omului*, Bucuresti, Humanitas, p. 222.

10 *Ibidem*, p. 226.

Astfel, actul liber prezintă mai multe momente:

1. Angajarea – opțiunea pentru una dintre posibilitățile care se deschid în față;
2. Realizarea – transpunerea acțiunii în faptă;
3. Responsabilitatea – asumată prin acțiunea întrepusă.

E. Husserl consideră că nu există conștiință detașată, pură, în genul cogito-ului cartesian, există doar conștiință intenționată, adică orientată către ceva, către celălalt. De aceea, alteritatea reprezintă atât condiția libertății, cât și cea a limitării mele. Prin existența celuilalt, prin faptul că eu sunt privit, devin de cele mai multe ori un obiect al gândirii, unde eul meu este orientat către cineva, către celălalt. „Privirea celuilalt este precum privirea meduzei, care-i îngheață pe cei care privesc chipul. Celălalt mă privește, mă încremenește, deoarece mă transformă în obiect, în lucru. Când sunt privit, sunt la dispoziția celuilalt, sunt în mâinile libertății sale."[11]

E. Husserl consideră că orice trăire a conștiinței posedă un orizont care variază o dată cu modificarea conexiunilor sale cu celelalte trăiri ale conștiinței. De aceea diversitatea timpurilor de intenționalitate ce aparțin oricărui cogito se raportează la lume prin faptul că el este conu știent de obiectele lumii. Omul poate gândi în măsura în care are în el posibilitatea acestui lucru.

Pentru Heidegger nu există libertate în afara lumii, iar ceea ce este liber nu poate rezista într-un „for interior". Faptul de a se îndepărta de lume ține de o relație cu lumea și nicio distanțare nu este posibilă fără susținerea unei dispoziții afective. De aceea, *stimmung* nu este un sentiment pur interior, ci un mod în care lucrurile se descoperă și își fixează un anumit scop.

Heidegger consideră că omul nu resimte în mod pasiv propriile dispoziții afective, iar durerea, bucuria, plictisul rămân purtate în ființa noastră. Există la M. Heidegger o libertate a sacrificiului, care implică o renunțare nu numai în ceea ce privește ființarea, dar și proiectele omului. Omul nu vrea nimic altceva și nu caută nimic în afară de „întâmpinarea darului, unica ascultare a vocii ființei, în pura renunțare la orice scop particular."[12]

---

11 Sartre, P., *Ființa și neantul,* Editura Pararela 45, 2004, p. 48.

12 Haar, M. *Heidegger și esența omului*, București, Humanitas, p. 225.

Omul nu se poate orienta către sine decât dacă este pus în libertate, iar Heidegger nu renunță la cele două trpspturi esențiale ale dasein-ului și anume:

a) Caracterul pur formal al faptului de a fi;
b) Starea de hotărâre ca auto-apropiere.

Prin capacitatea sa de a vedea ființa ca o personalitate, Heidegger realizează o triplă apropiere filologică între:

A) *theao* si *daio*, a vedea si a face semn, de unde propoziția *daimon*;
B) *theaon* și *theion*, vederea și divinul;
C) *thea* și *thea*, privirea și divinitatea, zeița.[13]

Daimonul este acea putere care vine din divin, face semn, revelează, inițiază și instruiește toate acestea. Daimonion reprezintă semnul cerului, nemaivăzutul, neobișnuitul. *Theion* este privirea ființei, iar *daimonul* chemarea ei. A vedea ființarea este, de fapt, a o numi, astfel libertatea noastră constă în decizia pe care o ia ființa noastră.

Ce este libertatea de exprimare? Avem dreptul sau nu la opinie? Suntem provocați să spunem adevărul?

Trăim într-o lume plină de semnificații, dar ceea ce alegem este de fapt drumul nostru către o lume mai bună.

Suntem plini de idei sau fapte, dar de cele mai multe ori ne pierdem în neant...

Suntem sau nu oameni, suntem făcuți să discernem adevărul sau nu, depinde de situație.

Omul în sine nu este Dumnezeu, el doar accede către o lume mai bună și ne întrebăm cine suntem și de aceea trebuie să lăsăm lucrurile așa cum sunt… de fapt sa-i lăsăm pe oameni să decidă, pentru că ei se nasc cu liberul arbitru.

Avem discernământ și de aceea trebuie să știm încotro mergem, încotro ne valorificăm. Noi acționăm în favoarea noastră, dar de cele mai multe ori adăugăm o valoare sau încercăm să ne supunem legilor. De fapt, Rousseau afirma la un moment dat că noi suntem liberi doar atunci când ne supunem legilor, căci astfel totul ar fi permis dacă nu ar exista aceste legi.

13 *Ibidem*, p. 248.

Dacă încercăm să căutăm adevărul, poate îl vom găsi, dar avem incertitudinea că faptele descoperite nu aparțin de lumea experienței senzoriale. Privim către lumea Ideilor, de fapt către cunoașterea absolută, și ne transpunem într-o lume transcendentală.

Fiecare dintre noi are libertatea să-și spună părerea și să transmită lumii un mesaj: Tinerii reprezintă schimbarea și ei se vor dezvolta spiritual, deoarece ei vor căuta adevărul dincolo de această lume.

J. P. Sartre afirmă că lumea nu este altceva decât oglinda libertății noastre și de aceea orice depășire a unei situații prezente ne conduce spre soluționarea problemei în sine. Omul se definește prin conștiință, iar a fi conștient înseamnă a vedea în ansamblu ceea ce suntem. Omul este întotdeauna liber, în măsura în care conștiința transcende mereu obiectul ei.

A. Vergez afirmă că existențialismul pornește de la trei afirmații:

1. Rolul conștiinței;
2. Accentul pe istoria interpretată ca luptă a libertății;
3. Transcendența omului.

De fapt, libertatea înseamnă absența constrângerilor, iar liberul arbitru este o libertate independentă de orice determinism. Liberul arbitru este libertatea mea de a alege. Actele noastre sunt determinate de deciziile noastre, de ceea ce trebuie să facem. Dar care este limita? Suntem sau nu constrânși de ceea ce ni se întâmplă? Putem noi să decidem pentru viața noastră? Avem această putere să fim liberi în tot ceea ce facem?

Libertatea înseamnă și constrângere, iar pentru filosoful Spinoza, libertatea se reduce la conștiința necesității. Pentru a fi liberi[14], omul ar trebui să realizeze doar acțiuni determinate de natura sa, și să nu provină de la vreo cauză externă. Numesc *liber* un lucru care este și acționează doar din necesitatea naturii sale, iar *constrâns* pe acela care este determinat de un alt lucru să existe și să acționeze.

Dacă ar fi să ne gândim la filosofii stoici, ei au afirmat că libertatea constă în supunere față de Divinitate. Dumnezeu nu decide în acțiunile noastre și ne-a lăsat acest liber arbitru (libertatea de a alege). Putem să ne gândim la ce a spus B. Pascal, că ar fi mai bine să pariem că Dumnezeu există, deoarece avem de câștigat eternitatea.

---

14 Spinoza, *Etica*, București, Humanitas, 1997, p. 59.

Biblografie selectivă

- Dilthey, W., *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, Cluj Napoca, Editrura Dacia, 1999.
- Haar, M *Heidegger și esența omului*, București, Humanitas, 2003.
- Hayek, Fr., *Drumul către servitute*, București, Humanitas, 1977.
- Heidegger, M., *Originea operei de artă*, București, Editura Humanitas, 1995.
- Husserl, E., *Meditații carteziene*, București, Humanitas, 1994.
- Kant, I., *Critica rațiunii pure*, București, IRI, 1998.
- Leibniz, G. W., *Eseuri de teodicee*, Iași, Polirom, 1997.
- Popper, K., *În căutarea unei lumi mai bune*, București, Humanitas, 1984.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe, „Adevărata libertate sau slobozenie", în Daniela Ioana Bordeianu, Erika Androne, Nelu Burcea, *Manual pentru liderul Departamentului de Libertate religioasă*, Editură Viață și Sănătate, București, 2013.
- Shopenhauer, A., *Fundamentele moralei*, Oradea, Antet, 1994.

LIBERTATEA RELIGIOASĂ. PERSPECTIVĂ CREȘTINĂ GENERALĂ, BIBLICĂ ȘI TEOLOGICĂ

TENSIUNEA DINTRE CONSTRÂNGEREA EXTERNĂ ȘI INDEPENDENȚA INTERNĂ

Ps. Claudiu CÂRLESCU
Pastor, Uniunea Bisericilor Creștine după Evanghelie din România
claudiucarlescu@gmail.com

Abstract: Religious Freedom: A Biblical and Theological Christian Overview. *The Tension between External Constraint and Internal Independence.* When discussing about Religious Freedom, we realize both the need for the Government's concern, so that it can provide a legal apparatus for the existence and the development of religious freedom, but also the absolute independence one person has in assenting towards a certain religion, regardless the external factors.

Both the Bible and the Christian Theology assert the importance of tolerance and respect towards the religious beliefs of the individual. Moreover, there is a strong plea in favor of religious freedom in the Christian teachings and in the Christian's practice.

Christians, are called upon to clarify the relations between what Jesus called the "things that are God's" and the "things that are Caesar's". Christians are required to submit to earthly governments "for the sake of conscience," as long as this obedience to government is made consistent with obedience to God – the Supreme Authority.

Keywords: religious freedom, biblical tolerance, Christian overview, soteriology, grace

---

Ca definire generală, înțelegem *libertatea religioasă* ca fiind condiția în care indivizi și/sau grupuri de indivizi pot să își exprime și să își

exercite, în limite comune, convingerile religioase, conform identității religioase liber consimțite.[1]

În lucrarea de față, îmi propun să prezint o scurtă argumentare în favoarea libertății religioase din perspectivă biblică – cu întemeiere în textele Sfintei Scripturi, și din perspectivă teologică – având ca bază a discuției soteriologia, în speță doctrina harului, așa cum a fost dezvoltată ea în mod special de către teologia reformată. În argumentare, vom analiza, pe scurt, fundamentele laice (din partea statului, a societății ș.a.m.d.), precum și pe cele religioase, în speță creștine (Biblia, teologia) pentru libertatea religioasă, aducând în discuție câteva contexte în care libertatea religioasă există și/sau poate exista.

Introducere – context general

La fel ca și în cazul celorlalte libertăți, există anumite limite între care libertatea religioasă poate fi exercitată; aici, rolul obligatoriu al statului este acela de a-i proteja pe cetățeni de violență și alte acte rău intenționate și în afara Legii. Statul trebuie să își îndeplinească cu credincioșie această obligație de a-și apăra cetățenii de diverse formațiuni cu caracter violent și ilegal; de cealaltă parte, însă, statul are obligația să își protejeze cetățenii și în fața statului însuși. Ca urmare, orice interzicere a libertăților civile pentru o comunitate religioasă înseamnă un act de agresiune din partea statului împotriva propriilor cetățeni.[2]

De aceea, libertatea religioasă trebuie privită nu doar ca fiind toleranță din partea statului, ci, din contră, o implicare activă din partea statului spre a construi și a păzi un cadru legal pentru exprimarea și exercitarea convingerilor religioase. Așadar, în genere, libertatea religioasă, alături de alte libertăți, trebuie garantată de stat, arătând astfel respect față de conștiința individuală și colectivă. Legile statului asigură contextul obiectiv, neutru, pentru exprimarea și exercitarea convingerilor religioase într-o societate pluralistă din punct de vedere cultural și religios. În același timp, trebuie să recunoaștem și tensiunea dintre constrângerea externă (prin stat sau alți factori externi) și libertatea de conștiință internă.

1 Little David, *Religious Freedom and Christianity: An Overview*, publicat pe www.berkleycenter.georgetown.edu, accesat în data de 5.10.2017

2 Idem

Fundamente creștine pentru libertatea religioasă

Încă de la început, creștinismul a mărturisit că numai Dumnezeu este Domn al conștiinței credincioșilor. Loialitatea creștinilor este față de Autoritatea supremă – Cuvântul lui Dumnezeu – recunoscânduL astfel pe Dumnezeu ca fiind atât Autorul conștiinței, cât și Cel cu drepturi depline asupra libertății de conștiință.[3]

De-a lungul secolelor, lupta pentru libertatea religioasă a fost preocuparea multora, însă conceptul în sine nu s-a format în urma luptelor omenești, ci își are originea chiar în caracterul lui Dumnezeu, iar caracterul lui Dumnezeu este făcut cunoscut pe deplin prin viața și lucrarea Domnului Isus Hristos, așa cum reiese din Cuvântul descoperit al lui Dumnezeu.[4] Încă din întruparea Domnului Isus, creștinii văd un exemm plu al smereniei lui Dumnezeu și al blândeții, cu siguranță nu unul al agresivității lui Dumnezeu. Domnul Isus a venit ca Rob, supus și blând, chemându-i pe oameni cu blândețe să se întoarcă la Dumnezeu, fără a forța pe nimeni din exterior (cf. Matei 11: 28-30).

Exemplul vieții lui Isus, precum și învățătura Lui constituie un argument fundamental în favoarea libertății religioase. Domnul Isus nu a folosit metode de impunere forțată, și nici măcar în cazuri de „legitimă apărare" (Luca 22:50-51), ci dimpotrivă, a acceptat cu blândețe toate acuzele și chiar moartea – fapt care a reprezentat un ideal al modului de comunicare și interacțiune dintre creștini și necreștini. Învățătura Sa a fost una care îndemna la toleranță. Spre exemplu, în Evanghelia după Matei, în capitolul 13, Isus relatează o pildă cu recomandarea finală *„Lăsați-le să crească amândouă"* (grâul și neghina / credincioșii și necredincioșii), urmând ca separarea să se facă în veșnicie, la judecata finală a lumii.

Așa că dreptul la libertate religioasă are ca fundație, în primul rând, *Persoana Domnului Isus Hristos* (Cuvântul Întrupat) și *Biblia* (Cuvântul scris, inspirat de Dumnezeu).

---

3 Brian Tierney, *"Religious Rights: An Historical Perspective"*, ediția John Witte and Johan D. Van der Vyver, Religious Human Rights in Global Perspective Vol. 1, Religious Perspectives (The Hague: M. Nijhoff, 1996), p. 25.

4 Eric Teetsel, *Biblical Case for Freedom of Conscience*, publicatpewww.patheos.com, accesatîn 4.10.2017

De asemenea, tot la baza libertății religioase stă și *demnitatea umană*[5] – omul creat în imaginea lui Dumnezeu (cf. Geneza 1:26), cu abilitatea de a-și folosi rațiunea. Dumnezeu oferă omului libertatea de a face decizii cu privire la viitorul său (cf. Geneza 13:8-12; Iosua 24:15), chiar dacă alegerile sunt greșite. Nimeni nu ar trebui să îngrădească dreptul de a gândi, și, în fapt, nimeni nu poate face acest lucru. De aceea, libertatea de conștiință are la bază imunitatea față de orice impunere religioasă forțată. Nimeni nu poate fi forțat să îmbrățișeze o anumită religie, după cum nimănui nu i se poate interzice dreptul de a-și manifesta public convingerile religioase.

Apelul la demnitatea persoanei umane unește două argumente: unul care susține că, prin creație, imaginea lui Dumnezeu (voința, rațiunea) a fost întipărită în ființa umană (cf. Geneza 1), iar un al doilea care spune că omul este o ființă care caută adevărul pentru că are înscris în interiorul său un cod după asemănarea lui Dumnezeu – „gândul veșniciei" (cf. Eclesiastul 3:11). Demnitatea umană este baza pentru libertatea religioasă, precum și pentru lupta împotriva argumentelor imorale și non-etice care caută să diminueze demnitatea umană (avort, imoralitate sexuală etc.) îndepărtându-l pe om de la standardele inițiale ale Cuvântului lui Dumnezeu.[6]

Un lucru poate trebuie clarificat aici: în mod fundamental, ontologic, libertatea religioasă nu este un „beneficiu guvernamental", ci un drept natural și inalienabil pe care îl avem din partea lui Dumnezeu – toți aceia care îmbrățișăm credința creștină.

Biblia vorbește despre o astfel de libertate independentă de garantarea guvernamentală:

> „Petru și apostolii ceilalți, drept răspuns, i-au zis: „Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decât de oameni!" (Faptele Apostolilor 5:29)
>
> „Căci Domnul este Duhul; și unde este Duhul Domnului, acolo este slobozenia (*libertatea*, n.a.)". (2 Corinteni 3:17)

---

5 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Libertatea religioasă – temelie a demnității umane", în Daniela Ioana Bordeianu, Erika Androne, Nelu Burcea, *Manual pentru liderul Departamentului de Libertate religioasă*, Casa de editură "Viață și Sănătate", București, 2013, pp. 210-215.

6 Little David, *Religious Freedom and Christianity: An Overview*, publicat pe www.berkleycenter.georgetown.edu, accesat în data de 5.10.2017

„Fraților, voi ați fost chemați la slobozenie (*libertate*, n.a.). Numai, nu faceți din slobozenie o pricină ca să trăiți pentru firea pământească, ci slujiți-vă unii altora în dragoste." (Galateni 5:13);

„Roada Duhului, dimpotrivă, este: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioșia, blândețea, înfrânarea poftelor. Împotriva acestor lucruri nu este lege." (Galateni 5:22, 23);

„Purtați-vă ca niște oameni slobozi (*liberi*, n.a.), fără să faceți din slobozenia (*libertatea*, n.a.) aceasta o haină a răutății, ci ca niște robi ai lui Dumnezeu." (1 Petru 2:16);

De asemenea, în epistola către Romani, în capitolul 13, se menționează rolul pe care îl are statul în asigurarea contextului unor libertăți garantate de Dumnezeu: „Stăpânirile care sunt au fost rânduite de Dumnezeu...". Statul are autoritate asupra trupului și a lucrurilor pământești, însă autoritatea finală în ceea ce privește sufletul și conștiința oamenilor o are Regele ceresc – Isus Hristos.

Statul nu poate să își folosească „sabia" pentru a impune o conformitate religioasă. Oamenii trebuie să își aleagă singuri religia știind că vor da socoteală pentru asta doar în fața scaunului de judecată al lui Dumnezeu. Desigur că Dumnezeu, în Suveranitatea Sa, poate folosi cadrul legal al statului pentru dezvoltarea libertății religioase, însă, după cum afirmă Thomas Helwys în tratatul său despre nedreptate: „Religia unui om este între el și Dumnezeu".[7]

Pe cale de consecință, ideea că libertatea religioasă ar trebui să se aplice doar pentru creștini sau pentru anumite grupuri populare, este absolut greșită din punct de vedere moral și poate avea repercusiuni de ambele părți. Guvernul care astăzi interzice construirea unei moschei (doar pentru că este o moschee), mâine va interzice construirea unei biserici creștine, doar pentru că creștinii reclamă exclusivitatea asupra numelui lui Hristos. De aceea, contextul laic legal pentru ca libertatea religioasă să poată exista și pentru a se dezvolta trebuie să fie unul neutru.

Pastorul Russel Moore vine în sprijinul acestei concluzii, aducând două exemple din Biblie în care se vede cum statul i-a forțat pe oamenii săi să adere la o anumită religie. Exemplele se găsesc în cartea Daniel

---

7 Helwys Thomas, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*, editat de Richard Groves, publicat de Mercer University Press (1998)

capitolele 3 și 4 (un exemplu pro creștin), respectiv în cartea Apocalipsa, capitolul 13, unde fiara care iese din mare „îi face" pe toți să i se închine (un exemplu anti creștin).[8] Niciunul dintre aceste două exemple nu este un exemplu de libertate religioasă și de conștiință.

Creștinii pledează pentru o schimbare a mentalității din interior, iar nu din exterior. Noi îi îndemnăm pe oameni să se împace cu Dumanezeu (2 Corinteni 5-6), îi chemăm să se întoarcă la El, atâta vreme cât încă se mai poate, însă suntem conștienți că schimbarea se va produce doar într-un singur mod: prin puterea Duhului Sfânt, și nu prin decretul unui guvern.

Autorul Russel Moore își încheie articolul intitulat *„Is Religious Freedom for Non-Christians too?"*[9] prin următoarele cuvinte: „Conformitatea venită din exterior, susținută de autoritatea Guvernului, este mult mai ușor de îndeplinit decât Marea Trimitere (*din Matei capitolul 28*, n.a.). Totodată, însă, nu duce nicăieri decât la moarte".

PERSPECTIVĂ BIBLICĂ
Argumentare nou-testamentară în favoarea libertății religioase

Credința creștină este o credință exclusivistă, prezentând lumii singurul mesaj care reclamă clar pretenția că este inspirat de Însuși Dumnezeu. Din prisma originii Cuvântului lui Dumnezeu, creștinii cred cu tărie că autoritatea supremă în ceea ce privește viața, mișcarea dar și conștiința, este Dumnezeu – revelat în Cuvântul Lui.

În general, în Cuvântul lui Dumnezeu găsim afirmații clare și exclusiviste cu privire la starea noastră fizică și spirituală, cu privire la singura cale de mântuire – Domnul Isus Hristos, cu privire la destinația finală a pământenilor etc. Tot în Biblie găsim și numeroase exemple de impunere forțată, din afara omului, a concepției creștine (așa cum am amintit și mai sus). Cu toate acestea, însă, în continuare vreau să prezint succint câteva exemple[10] în favoarea unei libertăți religioase respectate de

---

8 Russel Moore, *Is Religious Freedom for Non-Christians too?*, publicat pe www.russellmoore.com, accesat în data de 3.10.2017

9 Articol consultat de pe http://www.russellmoore.com/2016/06/08/religious-freedom-non-christians/

10 Enumerație prezentată de B.A. Robinson în articolul *„Religious Tolerance in the Bible"*, publicat pe www.religioustolerance.org, accesat în data de 3.10.2017.

Scriptură, de creștini și în cele din urmă, de Dumnezeu Însuși (așa cum Îl percepem noi în istorie):

1. Respectul creștinilor față de iudei

Cunoaștem din Sfânta Scriptură și din istorie că, din perspectiva iudaică, lumea se împărțea în două: evrei și neamuri. Între aceste două categorii de oameni existau granițe pe mai multe planuri: civil, social, religios.

Odată cu venirea Noului Testament, mesajul Dumnezeului iudeilor a ajuns la inima și urechile neamurilor, iar începând cu Faptele Apostolilor se naște o a treia categorie de oameni, creștinii diferențiindu-se ca fiind o a altă categorie de oameni, distinctă de iudei și de neamuri. Percepția creștinilor, însă, față de evrei nu a fost una de excludere, ci mai degrabă una de toleranță și cu dorința de a-i include în rândul celor mântuiți – prin harul Domnului Isus prevestit în Vechiul Testament și împlinit în Noul Testament.

Așa că, de-a lungul Noului Testament, regăsim exemple de toleranță religioasă și respect, în ciuda rasei din care provenea cineva. De exemplu, Luca, autorul Evangheliei după Luca și al Faptelor Apostolilor, la un moment dat face observația că evreii din Berea erau mai „cu vază" și mai „cu inimă aleasă" decât cei din Tesalonic:

> „Frații au trimis îndată, noaptea, pe Pavel și pe Sila la Berea. Când au sosit, au intrat în sinagoga Iudeilor. Iudeii aceștia aveau o inimă mai aleasă decât cei din Tesalonic. Au primit Cuvântul cu toată râvna și cercetau Scripturile în fiecare zi, ca să vadă dacă ce li se spunea este așa. Mulți dintre ei și din femeile cu vază ale Grecilor și mulți bărbați au crezut." (Faptele apostolilor 17:10-12)

2. Toleranță față de necredincioși

Autorul Luca ne relatează un eveniment din viața Domnului Isus în care locuitorii unui sat din Samaria (dușmanii declarați ai evreilor) refuză să Îl primească pe Isus și învățătura Lui. Ucenicii Iau cerut imediat lui Isus ca acești samariteni să fie pedepsiți pentru intoleranța lor, însă Domnul Isus face apel la pace și toleranță:

> „A trimis înainte niște soli, care s-au dus și au intrat într-un sat al Samaritenilor, ca să-I pregătească un loc de găzduit. Dar ei nu L-au primit, pentru că Isus Se îndrepta să meargă spre Ierusalim. Ucenicii Săi, Iacov și Ioan, când au văzut lucrul acesta, au

zis: «Doamne, vrei să poruncim să se pogoare foc din cer şi să-i mistuie, cum a făcut Ilie?» Isus S-a întors spre ei, i-a certat, şi le-a zis: «Nu ştiţi de ce duh sunteţi însufleţiţi! Căci Fiul omului a venit nu ca să piardă sufletele oamenilor, ci să le mântuiască.»"
(Luca 56-9:52)

3. Toleranța creștinilor față de alți creștini

Apostolul Pavel face câteva comentarii referitoare la diferențele chiar dintre creștini. La fel ca și în zilele noastre, și în primul secol exista o varietate largă de practici și credințe de mică însemnătate, între credincioși. Astfel că apostolul Pavel a trebuit ca, din când în când, să reglementeze aceste situații făcând apel la armonie și toleranță față de cei care aveau un regim culinar diferit, sau care se întâlneau în zile diferite etc. Pavel le recomandă creștinilor să nu devină „piatră de poticnire" pentru un alt creștin astfel încât acesta din urmă să se împiedice în înaintarea sa în credință.

„Primiți bine pe cel slab în credință şi nu vă apucați la vorbă asupra părerilor îndoielnice. Unul crede că poate să mănânce de toate; pe când altul, care este slab, nu mănâncă decât verdețuri.

Cine mănâncă să nu disprețuiască pe cine nu mănâncă; şi cine nu mănâncă, să nu judece pe cine mănâncă, fiindcă Dumnezeu l-a primit. Cine eşti tu, care judeci pe robul altuia? Dacă stă în picioare sau cade, este treaba stăpânului său; totuşi, va sta în picioare, căci Domnul are putere să-l întărească ca să stea. Unul socoteşte o zi mai pe sus decât alta; pentru altul, toate zilele sunt la fel. Fiecare să fie deplin încredințat în mintea lui. Cine face deosebire între zile, pentru Domnul o face. Cine nu face deosebire între zile, pentru Domnul n-o face. Cine mănâncă, pentru Domnul mănâncă; pentru că aduce mulțumiri lui Dumnezeu. Cine nu mănâncă, pentru Domnul nu mănâncă; şi aduce şi el mulțumiri lui Dumnezeu."
(Romani 14:1-6)

Tot aici, putem menționa și un exemplu din viața și lucrarea de pe Pământ a Domnului Isus în care Isus îi critică pe ucenici pentru intoleranță față de cineva care făcea minuni în numele lui Isus:

„Ioan I-a zis: «Învățătorule, noi am văzut pe un om scoțând draci în Numele Tău; şi l-am oprit, pentru că nu venea după

> noi.» «Nu-l opriți» a răspuns Isus «căci nu este nimeni, care să facă minuni în Numele Meu şi să Mă poată grăi de rău îndată după aceea. Cine nu este împotriva noastră, este pentru noi.» (Marcu 9:38-40)

4. Îndemn general de toleranță față de alte religii

Apostolul Pavel, discutând din nou despre diferențele de dietă ale creștinilor, afirmă următoarele:

> „Deci, fie că mâncați, fie că beți, fie că faceți altceva: să faceți totul pentru slava lui Dumnezeu. Să nu fiți pricină de păcătuire nici pentru Iudei, nici pentru Greci, nici pentru Biserica lui Dumnezeu." (1 Corinteni 10:31-32)

PERSPECTIVĂ TEOLOGICĂ
Soteriologie: Harul lui Dumnezeu versus libertatea religioasă

În continuare, din punct de vedere teologic, ne apropiem de ramura teologiei numită soteriologie care se ocupă cu studiul mântuirii care aduce în discuție o ultimă perspectivă care ar putea părea contravenientă libertății religioase, însă Biblia o vede complementară și anume perspectiva lui Dumnezeu asupra libertății religioase, așa cum o găsim în Biblie și în teologie.

Libertatea religioasă,din punctul creștin de vedere, ar trebui să recunoască faptul că nu guvernul schimbă inimile oamenilor, ci numai Duhul Sfânt (cf. Ioan 6:63). A îndepărta libertatea religioasă înseamnă a da putere guvernului și conducătorilor săi umani, asupra destinului veșnic al oamenilor. Însă Biblia afirmă că Împărăția lui Hristos nu este din lumea aceasta (cf. Ioan 18:36), și nimeni nu devine creștin prin ordinul guvernului. Noi devenim creștini prin harul lui Dumnezeu, prin credința în Isus Hristos (cf. Efeseni 2:8,9). Ceea ce face sau nu face guvernul nu are nicio legătură cu nașterea din nou prezentată în Biblie (Ioan 1:12-13; 3:5-8).

Apoi, desigur, în cele din urmă, trebuie să recunoaștem că libertatea religioasă, de fapt, nu are de-a face cu religia, ci cu o relație personală. Dumnezeu nu dorește o formă exterioară de închinare, ci așteaptă o relație personală cu cei care sunt copiii Lui (cf. Matei 15:7-8). Niciun guvern din lume nu poate produce o asemenea relație.

Teologia reformată numește acest proces de intrare în relație personală cu Dumnezeu naștere din nou prin harul irezistibil al lui Dumnezeu. Prin aceasta înțelegem că Dumnezeu ia inițiativa pentru convertirea omului, iar omul nu poate opri ca harul lui Dumnezeu să îi schimbe inima.

Acum, în lumina afirmațiilor de mai sus, întâmpinăm următoarele întrebări legitime:

– Dacă omul devine creștin în urma intervenției harului lui Dumnezeu în viața lui, poate omul să își urmeze propria libertate de conștiință?

– Dacă omul nu are niciun aport în mântuirea sa (convertire reală la creștinism), libertatea religioasă este respectată? Harul încalcă libertatea religioasă?

– Care este relația între harul irezistibil al lui Dumnezeu și libertatea religioasă și de conștiință a omului?

Biblia ne prezintă un Dumnezeu este Suveran peste tot și orice lucru; Dumnezeu decretează ce urmează să se întâmple și tot El este Cel care împlinește ceea ce decretează (cf. Ps. 57:2; Ps. 115:3; Isaia 46:9-11; Daniel 4:35; Filipeni 2:13 etc.).

După cum am menționat și la punctul precedent, Biblia prezintă diferite situații în care Dumnezeu pare că forțează pe om să devină credincios. Deși discuția este cu mult mai largă, mă rezum la trei exemple:

– Un exemplu îl găsim în Evanghelia relatată de Luca, în capitolul 19, unde ni se descrie modul în care un vameș evreu (Zacheu) devine creștin în urma unei chemări pe care i-o adresează Domnul Isus Hristos. Deși ar fi fost logic (din multe motive de ordin social, civic, economic), Zacheu nu s-a putut împotrivi acestui intrus divin – chemarea lui Isus.

– Un al doilea exemplu îl găsim tot în Evanghelia relatată de Luca, în capitolul 14, unde găsim, de fapt, un îndemn – ca parte a unei pilde a Domnului Isus: „Şi stăpânul a zis robului: «Ieşi la drumuri şi la garduri, şi pe cei ce-i vei găsi, ***sileşte-i*** să intre, ca să mi se umple casa.»" (Luca 14:23)

– Așadar, putem vorbi aici despre un mandat din partea lui Dumnezeu pentru a obliga pe cineva să se convertească împotriva voinței sale?... Bineînțeles că în istoria creștinismului au fost exemple de oameni și societăți care au luat acest îndemn ca fiind o licență pentru impunerea creștinismului prin violență (Augustin, unii reformatori ai secolului

XVI, cruciade etc.). Evident că nu aceasta este interpretarea corectă a acestui pasaj.

– Cel de-al treilea exemplu îl regăsim în cartea Faptele Apostolilor, în capitolul 9, unde citim despre convertirea celui ce se numea Saul din Tars și care, mai târziu, a devenit apostolul Pavel. Relatarea ne aduce la cunoștință că Saul nu era deloc tolerant față de religia creștină proaspăt înființată, având chiar mandat din partea conducerii evreiești să distrugă această religie nouă. Însă, în urma unei descoperiri divine supranaturale, Pavel îl cunoaște pe Domnul Isus și devine, astfel creștin, fără să fi avut el vreo contribuție, ba din contră, a fost împotrivitor unei astfel de convertiri.

Cum îi silește deci Dumnezeu pe oameni să devină creștini, fără a le încălca voința și libertatea religioasă?

Pe scurt, doctrina harului irezistibil al lui Dumnezeu, dezvoltată de teologia reformată, afirmă că Duhul Sfânt lucrează într-un asemenea mod în viața cuiva, astfel încât inevitabil acel cineva va răspunde pozitiv la chemarea de a deveni creștin. Omul nu contribuie cu nimic, așa că nu are niciun motiv de a se lăuda și nu devine responsabil pentru propria-i mântuire. Criteriul după care Dumnezeu alege pe unii pentru mântuire, iar pe alții nu, este „Voia Sa" și „Mila Sa" (cf. Romani 4; Tit 3:5 etc.).[11]

O precizare se impune aici: doctrina harului irezistibil din teologia reformată nu afirmă că oamenii sunt „băgați cu forța" în Rai, împotriva voinței lor sau că ei dau din picioare și urlă că nu vor să intre, însă sunt obligați din exterior.[12]

Ceea ce afirmă teologia reformată este că Duhul Sfânt lucrează în interiorul omului, astfel încât un om care este mort din punct de vedere spiritual (cf. Efeseni 2) este adus la viață prin puterea Duhului Sfânt astfel că omul proaspăt înviat poate recunoaște acum valoarea incomensurabilă a ofertei lui Dumnezeu. Astfel, omul, după ce a fost eliberat de robia spirituală a păcatului, este acum liber și Îl alege pe Hristos.

Deși poate exista împotrivire din partea omului (vezi Faptele Apostolilor 7:51), doctrina harului irezistibil spune că Dumnezeu învinge aceste împotriviri atunci când vrea El (Daniel 4:35; Ps. 115:3, Faptele

11 Calvin, Jean (2003). *Învățătura Religiei Creștine.* Cartea Creștină Press, Vol. II, Oradea; *Institutio Christianae Religionis.* Basel, 1536, traducere de Elena Jorj, Daniel Tomuleț, p. 447-450,

12 Sproul R.C., mesaj audio intitulat „*What is Reformed Thology – Irresistible Grace*", consultat de pe www.ligonier.org, în data de 2.10.2017.

Apostolilor 6:10 etc.). Harul lui Dumnezeu în convertire este irezistibil pentru că atunci când Dumnezeu vrea să Își împlinească scopul cu cineva anume, nimeni și nimic nu poate să i se împotrivească.[13]

Așadar, modul prin care Dumnezeu „îi silește" pe oameni să se convertească, să fie mântuiți, nu vine din exterior, ci din interior, prin puterea Duhului Său cel Sfânt. Omul „mort în greșeli și păcate" nu este cu adevărat liber, nu are cu adevărat libertate religioasă, deoarece conștiința îi este vândută păcatului și Legii firii pământești moștenită de la Adam. Singurul mod prin care un om poate deveni liber, cu conștiința liberă, este prin aducerea la viață și apoi, conform cugetului curățit, va fi loial conștiinței și Îl va alege pe Dumnezeu și nimeni și nimeni și nimic nu îi poate îngrădi această libertate.

Concluzie

Analizând contextul general laic în care libertatea religioasă poate exista, am văzut cum statul poate garanta un asemenea context civico-legal, în granițele căruia guvernul asigură libertate de exprimare și exercitare a convingerilor religioase oricărui cetățean, fără discriminare, iar pe de altă parte statul nu trebuie să impună un anumit set de gândiri religioase. De cealaltă parte, realizăm că libertatea de conștiință, în adevăr, nu poate fi limitată sau constrânsă în vreun fel, nici de stat și nici de vreun alt factor extern. Așadar, omul se află într-o tensiune continuă între factorii de influență externi și cei interni.

Din punct de vedere creștin, considerăm important să subliniem faptul că omul nu poate fi forțat în niciun fel, decât, poate, doar pentru a deveni un pseudo-creștin, însă pentru a deveni creștin adevărat, omul trebuie făcut întâi liber cu adevărat, prin harul mântuitor al lui Dumnezeu, și apoi va alege să își urmeze conștiința nou-născută, neîngrădit de nimeni și nimic. Astfel, libertatea religioasă este respectată de harul lui Dumnezeu, dar în același timp, omul născut din nou aderă inevitabil spre ceea ce Dumnezeu îi dictează conștiinței.

13 Articol intitulat *„Is Freedom of Religion a Biblical Concept?"*, publicat pe https://www.gotquestions.org/freedom-of-religion.html, consultat în 2.10.2017.

Bibliografie

- *Biblia*: traducerea în limba română de Dumitru Cornilescu, traducerea în limba engleză versiunea King James.
- Calvin, Jean (2003). *Învățătura Religiei Creștine*. Cartea Creștină Press,Vol. I și II, Oradea; *Institutio Christianae Religionis*. Basel, 1536, traducere de Elena Jorj, Daniel Tomuleț.
- Helwys Thomas, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*, editat de Richard Groves, Ed. Mercer University Press (1998)
- Little, David; Kelsaz, John&Sachedina, A. Abdulayis (1988). *Human Rights and Conflict of Cultures:Westernand Islamic Perspectives on Religious Liberty***.** University of South Carolina Press, Columbia.
- Moore Russel, *Is Religious Freedom for Non-Christians too?*, publicat pe www.russellmoore.com.
- Sproul, R.C, *Everyone's a Theologian – An Introduction in Systematic Theology*, Ed. Reformation Trust Publishing (2014).
- Rotaru, Ioan-Gheorghe, "Libertatea religioasă – temelie a demnității umane", în Daniela Ioana Bordeianu, Erika Androne, Nelu Burcea, *Manual pentru liderul Departamentului de Libertate religioasă*, Casa de editură "Viață şi Sănătate", Bucureşti, 2013.
- TierneyBrian, *Religious Rights: An Historical Perspective*, ediția John Witte and Johan D. Van der Vyver, Religious Human Rights in Global Perspective Vol. 1, Religious Perspectives (The Hague: M. Nijhoff, 1996).
- Tertulian (1844). *„Ad Scapulam", Latin Petrology*, Vol.1, ed. Jacques-Paul Migne, Paris;http://www.tertullian.org/works/ad_scapulam.htm, accesat în 03.10.2017.
- Teetsel Eric, *Biblical Case for Freedom of Conscience*, publicat pe www.patheos.com.

LIBERTATEA ȘI LOGICA LIMBAJULUI RELIGIOS

Drd. Constantin IVANOV
Institutul de Filologie al Academiei de Științe a Moldovei
contacteconstantin@gmail.com

Abstract: Freedom and Logic in Religious Language
The article draws attention to religious language and its relation with the religious doctrine that is either accepted, either subjected to a process of interpretation. In this article, the terms *freedom* and *logic* are considered a priori concepts to the formation of religious conscience. Starting from the premise that each individual is entitled to choose their own system of values and principles, we tend to identify, at a hypothetical level, the state of affairs of some religious manifestations. Therefore, religious manifestations that represent the identity of the individual are the result of abstract contradictions between the way of exposing a religious truth, whether relevant or not, and the right to accept a certain interpretation of the dogmatic and scriptural text.
Keywords: religious speech, interpretation, dogma, language, truth, religious principle

Întregul limbaj religios are un caracter intersemnificat, de aceea atât libertatea de înțelegere, cât și libertatea de interpretare a pasajelor biblice variază de la un cult religios la altul. Teologia tradițională recomandă și chiar, pe alocuri, impune ca înțelegerea și interpretarea pasajelor biblice, care au un mesaj dificil, să fie puse pe seama Sfinților Părinți. O astfel de abordare nu este lipsită de logică, deoarece înțelegerea și decodificarea limbajului religios nu trebuie să fie influențată de gândirea și de logica celor neinițiați. Acești neinițiați fie nu înțeleg nimic, fie oferă o interpretare eronată a lucrurilor și conceptelor percepute „corect" de către Sfinții Părinți. Un prim exemplu care ar veni să sprijine o astfel de abordare este cel al Famenului etiopian din cartea *Faptele Apostolilor*, căruia

textul scriptural era de neînțeles din cauza limbajului codificat „Și Filip a alergat și l-a auzit citindu-l pe profetul Isaia și a zis: «Înțelegi tu oare ce citești?» Iar el a zis: Cum aș putea-o dacă nu mă va călăuzi cineva? Și l-a rugat pe Filip să urce și să șadă lângă el" [1, Faptele Apostolilor 8:30-31]. Un alt exemplu care vine să sprijine recomandările teologiei tradiționale este acela că neinițiatul care încearcă să interpreteze anumite pasaje biblice dispune de prea multă libertate, ceea ce poate da naștere la o criză teologică și doctrinală, numită în termeni religioși, erezie, precum a fost teologia lui Arius respinsă la *Conciliul de la Niceea* în 325 d.Hr.

Teologia reformată trece dincolo de logica formală și cuprinde mult mai multe elemente prin care interpretarea și înțelegerea pasajelor problematice ale Scripturii să nu fie restricționată și influențată de alte elemente din afară, promovând astfel varietăți interpretative individuale ale normelor religioase. Chiar dacă sursa primară a teologiei protestante și neoprotestante este doar Vechiul și Noul Testament, totuși, în unele cazuri, decodificarea textului biblic necesită o interpretare a unui inițiat ce întrunește toate calitățile unui bun interpret al textului scriptural. Despre un asemenea interpret, Sfântul Augustin sune în „De doctrina cristiana" următoarele: „Homo timens deum voluntatem eius in scripturis sanctis diligenter inquirit. Et ne amet certamina, pietate mansuetus, praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutionibusque ignotis haereat, praemunitus etiam cognitione quarundam rerum necessariarum, ne vim naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur ignoret, adiuvante etiam codicum veritate, quam sollers emendations diligentia procuravit, veniat ita instructus ad ambigua scripturarum discutienda atque solvenda" [2, p. 132][1]. În asemenea situații, limbajul religios de care face uz persoana responsabilă de realizarea unei hermeneutici a textului sacru trebuie să fie cât mai accesibil. Or limbajul teologic, după cum afirmă Carl F.H. Henry, „își are utilizarea proprie relevantă și specifică; a ne aștepta ca el să funcționeze ca și limbaj nonteologic înseamnă a face confuzie și a amesteca cele două domenii ale sensului" [4, p. 483].

1 *Care este atitudinea cu care trebuie omul să se apuce de interpretarea pasajelor mai obscure ale Scripturii: cu frică de Dumnezeu, fără nici o altă grijă decât aceea de a căuta în Scriptura voința lui Dumnezeu; deprins cu pioșenia, pentru a nu găsi nici o plăcere în gâlceava legată de cuvinte, înarmat cu cunoștințe lingvistice, pentru a nu se împotmoli în cuvinte și expresii necunoscute; având conștiința anumitor obiecte și întâmplări naturale, care sunt folosite pentru ilustrare, pentru a nu ignora forța lor demonstrativă și spirit de adevăr conținut în texte.* (Traducere preluată din „Ontologie. Hermeneutica factității" de Martin Heidegger [3, p. 39-40])

Chiar dacă limbajul religios operează cu aceleași date cu care lucrează și limbajul non-religios/personal, adică cuvinte pe înțelesul tuturor, totuși el poate fi perceput diferit, în funcție de nivelul de cultură al fiecărui credincios, de circumstanțele discursului și de angajamentele religioase. Astfel, limbajul religios poate fi considerat „semnificativ din punct de vedere cognitiv, deoarece statutul lui de adevăr este asemenea unui sistem metafizic" [5, p.150]. Latura care face ca limbajul religios să fie considerat drept un limbaj conservator, „dovadă fiind păstrarea multor fapte de limbă ce au caracterizat etape mai vechi din evoluția limbii" [6, p. 21], devine, pe deoparte, acel nucleu ce protejează ritualurile și sacramentele unei comunități religioase de către cei neinițiați, iar pe de altă parte devine varianta cultă a limbii, adică normă literară. În opinia lui Gheorghe Chivu, limbajul religios este un „model lingvistic, urmat în procesul de stabilire a normelor limbii literare moderne, și model stilistic, imitat în încercarea de a sugera, cu mijloacele artei scriitoricești, trecutul, tradiția" [7. p. 15]. Este evident că libertatea de religie nu poate exista fără un mesaj bine-definit și bine-argumentat al liderilor religioși. În epoca modernă religia nu mai ține pe nimeni cu forța, fiecare individ alege să facă parte dintr-un anumit grup religios sau altul, sau chiar să nu aparțină niciunui grup, în funcție de impactul pe care l-a produs asupra sa un mesaj religios sau altul, în urma argumentării și demonstrării unui adevăr sau principiu.

Atât discursul, cât și limbajul religios sunt produsul unei dogme, iar logica pe care se bazează necesită un mod de înțelegere contradictoriu. La nivelul demonstrativ, exteriorizarea convingerilor religioase poate să aibă un temei logic, însă la etapa în care interlocutorul nu manifestă interes, discursul poate deveni incoerent și chiar agresiv pe alocuri. Respingerea convingerilor despre lume și Divinitate este un act absolut firesc într-o societate democratică, iar însușirea unui mod de viață sau altul, precum și crezul în valorile unei confesiuni nu trebuie să fie în dezacord cu principiul general acceptat al fiecărui individ în parte. În caz contrar, ar fi totuna cu atentarea la viața privată.

Respectarea fiecărei opinii în parte nu trebuie limitată doar la disensiunile dintre grupurile religioase, ci și în cadrul lor. De fapt, o astfel de abordare o avea și Apostolul Pavel (Romani 14), îndemnând pe credincioși la o îngăduire unul față de altul „Unul deosebește o zi de alta,

iar altul judecă toate zilele la fel. Fiecare să-și aibă-n minte deplina sa încredințare. Cel ce ține ziua, pentru domnul o ține; și cel ce nu ține ziua pentru Domnul n-o ține. Și cel ce mănâncă, pentru Domnul mănâncă, fiindcă-I mulțumește lui Dumnezeu; și cel ce nu mănâncă, pentru Domnul nu mănâncă, și-I mulțumește lui Dumnezeu." [1, Romani 14:5-6]. Aceasta nu însemnă că este limitat dreptul la libera exprimare și la dreptul de împărtășire a propriilor convingeri, ci doar încadrarea discuțiilor religioase în limitele legale și a stimei reciproce. De remarcat că determinarea acceptării unui adevăr/principiu religios depinde de modul de demonstrare și argumentare. Or, aceasta poate să vină în sprijinul mesajului religios sau poate să-l respingă/combată, propunând astfel o cale de mijloc sau o altă extremă. Cosmin Dumitrescu explică într-un articol că „Demonstrația și respingerea au în vedere adevărul (sau falsul) propoziției propuse ca teză. Astfel, demonstrația este procesul logic – raționamentul sau șirul de raționamente – prin care o propoziție dată este conchisă din propoziții adevărate, iar combaterea este demersul logic prin care o propoziție este respinsă ca falsă." [8, p. 61-84].

Acceptarea sau respingerea/neglijarea unui raționament religios presupune în mod clar autodeterminarea rațională, întrucât veridicitatea sau falsitatea afirmațiilor religioase pot fi combătute în funcție de virtuozitățile logice ale credinciosului. Dacă am lua o afirmație religioasă a unui emițător (numit în continuare E) și negată, respectiv respinsă de un receptor (numit în continuare R), pentru că cel din urmă are o contra-afirmație, atunci principiul neconcordanței, fie printr-o eroare de limbaj al unuia sau al altuia, sau chiar a amândurora, poate să-l catalogheze pe (R) ca diferit de E, la nivelul convingerilor religioase, cu alte cuvinte (E) nu e susținut de (R) și invers. Dacă un martor (numit în continuare M) care asistă la duelul conceptual dintre (E) și (R) ar fi nevoit să se afilieze unui raționament sau altul, fără a-i respecta dreptul la înaintarea propriului raționament, fie chiar și fals, va merge pe același principiu al terțului exclus, unde atât (E) cât și (R) pot fie negați, după principiul că una din alternative este adevărată, iar cealaltă falsă, cu toate că pot fi și ambele adevărate. Însă dacă ambele raționamente religioase sunt false, atunci (M), care ar fi putut avea un alt raționament, ar fi adus, cel puțin, raționamentul lui (E) și al lui (R) la un numitor comun. Excluderea căii de mijloc poate duce, precum este exemplul nostru (M), la o inechitate în sinea

lui (M), și la limitarea dreptului de a se expune pe marginea conceptelor despre lume și Divinitate. Or, dacă vorbim de un aspect sau de o interpretare a adevărului, fără a ne referi la adevăr ca obiect al cunoașterii, ci ca la o posibilitate de alegere în urma unor înțelegeri și posibilități faptice, respectiv conceptuale, atunci adevărul va fi suma tuturor interpretărilor date de *homo hermeneuticus*. Prin urmare, principiile și valorile acceptate de ființă sunt rezultatul demersului hermeneutic și a adevărului revelat în actul prim al lecturii, sau după cum afirmă Luigi Pareyson, „adevărul nu se referă decât în interiorul interpretării care i se dă. Se oferă, da, însă ca inductibil, ca irelativ, ca instinctiv, ca neobiectivabil, ca inepuizabil" [9, p. 12]. Întrucât, ignorarea principiului verificabilității poate duce la negarea afirmațiilor religioase, precum și la faptul că aceasta este lipsită de sens și poate veni în contradictoriu cu dogmele fundamentale și de principiu, și chiar cu propriul criteriu pentru semnificație.

Limbajul caracterizează structura empirică a fiecărui individ. Iar de găsirea unei întrebuințări clare a limbajul religios trebuie să se preocupe știința cu domeniile ei. Aceasta nu înseamnă că este incorect să vorbim despre domenii pe care nu le putem cuprinde. Oare nu avem dreptul să ne expunem pe marginea unor idei pe care nu le înțelegem valoarea lor intrinsecă? Ba da, dar nu înseamnă că avem și dreptul de a insista pe autenticitatea afirmațiilor noastre. Așadar, fiecare avem dreptul la eroare a afirmațiilor și convingerilor noastre, însă nu avem dreptul să-i ducem pe alții în eroare. Ajungem din nou la libertatea de conștiință pe care Apostolul Pavel o susține în epistola sa către Romani capitolul 14 „Așadar, să nu ne mai judecăm unii pe alții, ci mai degrabă judecați aceasta: să nu pui în calea fratelui piatră de alunecare sau de poticnire." [1, Romani 14:13]. Fondatorul celei de a treia școli vieneze de psihoterapie, Victor E. Frankl, scrie: „Omului i se poate lua totul, mai puțin un lucru: ultima dintre libertățile umane – respectiv aceea de a-și alege propria atitudine într-un anumit set de împrejurări date, de a-și alege propriul mod de a fi." [10, p. 79]. Așa că decodificarea mesajului și atribuirea lui a unui sens sau altul trebuie lăsat pe seama fiecărui individ, o explicație în acest sens o găsim și la Sorin Guia în *Discursul religios: structuri și tipuri*: „Auditoriul este invitat lingvistic să-și exprime o anumită opțiune; vorbim despre valoarea intrisec dialogală a discursului religios. Auditoriul este invitat să

participe la intervenția discursivă sau să consimtă la teza propusă, lăsându-i-se libertatea de a crea singur sensuri și semnificații." [11, p. 90-91].

Din punctul de vedere al analizei logice, limbajul religios trebuie să se preocupe atât de problematizarea filosofică, cât și de cea teologică. Întrucât filosofia și teologia urmăresc aceeași activitate umană – formarea conceptelor de bază despre lume și Divinitate, și cuprinderea acestora într-o singură afirmație comprehensibilă. Chiar dacă în unele cazuri aceste discipline vehiculează cu aceleași date, totuși ele își rezervă dreptul de a nu fi de acord în interpretarea adevărurilor scripturale. Atâta timp cât va exista un etalon pentru semnificațiile de bază ale dogmelor religioase, filosofia îl va provoca pe credincios să pună întrebări, iar teologia îl va determina să dea un răspuns plauzibil. Astfel că, pentru formularea unor afirmații sintetice, atât limbajul, cât și discursul religios trebuie să țină cont și de alte aspecte decât de cel strict dogmatic.

În primul rând, forma, scopul și conținutul discursului religios, ce au la bază elementul exigetico-scriptural, va ține cont și de contextul de comunicare. Până și îndemnurile, adică discursurile religioase care cer o reacție de moment din partea auditoriului enunțat în diferite perioade istorice, trebuie adaptat sau cel puțin să se specifice că un anumit adevăr religios, propovăduit într-o perioadă istorică îndepărtată, mai este valabil și astăzi. Îndemnul lui Isus pentru ucenicii săi de a-L urma, în ciuda laturii temporale, mitropolitul Teoctist îl reactualizează într-un discurs publicat în *Pe treptele slujirii creștine* vol. III în modul următor: „De aceea, nu avem altă oblăduire sub care să ne simțim în siguranță, pentru ajungerea la limanul mântuirii. Însuși Mântuitorul îi încredința pe cei care-l ascultau, iar prin Sfânta Evanghelie de astăzi și pre noi: «Oricine voiește să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia Crucea și să-Mi urmeze Mie» (Marcu 8, 34)" [Teoctist, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Pe treptele slujirii creștine*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Mănăstirea Neamț, 1985, p. 31, Apud: 11, p. 145].

În al doilea rând, limbajul discursului religios va ține cont și de latura mitologică în care se plasează slujitorul religios. Casian Maria Spiridon, citându-l pe Petre Țuțea, afirmă următoarele: „Cât privește limbajul religios, acesta este un limbaj ritualic, oral și gestic, ce a fost stabilit și transmis de istoria și tradiția scrisă; preotul – suntem atenționați, nu este un mistagog – oficiind comunicarea prin serviciul divin a adevărului

credinței, «limbajul pierzând semnificația psihologică și logică obișnuită». Participăm la sacralizarea limbajului comun. Asistăm la «situarea spirituală a preotului și credincioșilor în sfera Realului, la care participă păstorul împreună cu păstoriții»" [12, versiunea online a cărții]. În cazul de față, unele afirmații faptice nu pot fi tratate ca a fi lipsite de sens și semnificație, ci mai degrabă contribuie la codificarea adevărurilor revelate și la păstrarea acestora în limitele tainelor bisericești.

În al treilea rând, discursul religios trebuie să țină cont și de blocajul lingvistic provocat de tabuisme. Acestea limitează, pe deoparte, libera exprimare a vorbitorului religios, iar, pe de altă parte, evită confruntările cu subiectele neplăcute pentru care receptorul poate simți jenă, spaimă sau chiar disconfort. Eufemismele sunt întrebuințate în limbajul religios datorită unei logici bine-definite, fapt ce-i permite să evite un atentat la convingerile și modul de percepere a lucrurilor sacre ale celui ce recepționează un anumit mesaj religios. De aceea eufemismele apar frecvent în limbajul religios pentru a evita confruntarea directă cu subiectele, cuvintele și expresiile neplăcute, care nu fac altceva decât să acopere realitățile greu de numit sau să împiedice înțelegerea unor situații greu de acceptat și chiar să modifice imaginea unor fapte compromițătoare. Lexicul utilizat de către liderii religioși precum: preoți, episcopi, diaconi, pastori ș.a., este unul neutru și inofensiv, care are menirea de a evita expresiile și cuvintele considerate prea dure, nepoliticoase și chiar indecente. La fel și teonimele au funcția de eufemizare a numelui lui Dumnezeu *Yehovah* ca de exemplu: *Atotputernicul, Atoateziditorul, Atoateziditorul, Răscumpărătorul* ș.a. La fel și eufemizarea cuvântului *diavol* pare să exprime partea mai puțin negativă a numitului, totuși aceasta alimentează, mai mult sau mai puțin, creația metaforică, atât populară, cât și religioasă, de căutare a noi titulaturi, precum: *arap, neprietenul, șotcă, păcatul, șchiopul, bală spurcată, colțatul, spărietul, ducă-se-pe-pustii, ducă-se-pe-apa-sâmbetei, afurisitul, arap buzat, cel cu coadă, mititelul, nichipercea, lepădătură, hâdache, buzatul, antihârstul, răutatea, procletul, cel de pe comoară* ș.a.

În concluzie putem afirma că libertatea și logica limbajului religios trebuie să urmărească atât suprapunerea convingerilor personale, cât și gradul de conflict cu propriul sistem de valori al emițătorului și al receptorului. Fapt ce permite respectarea pluralismului de opinii și al libertății de gândire, principiu înscris în rândul celorlalte libertăți fundamentale

importante precum: libertatea de exprimare, libertatea la întrunire, libertatea de asociere și libertatea de promovare/împărtășire a propriilor convingeri despre lume și Divinitate. Așa încât logica și limbajul religios presupune atât necesitatea contradicției, cât și dreptul de a accepta o interpretare sau alta a textului dogmatic și scriptural.

Referințe Bibliografice

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, 1380 de pagini.
2. Augustine. *De doctrina cristiana*. Edited and translated by R.P. H. Green. Oxford: Claredon Press, 1995, p. 132, 293 de pagini.
3. Martin Heidegger. *Ontologie. Hermeneutica factității*. Traducere din germană de Cristian Ferencz-Flatz. București: Editura Humanitas, 2008, p. 39-40, 202 de pagini.
4. Carl F.H. Henry. *Dumnezeu, revelație și autoritate*. Oradea: Editura Cartea Creștină, 1996, vol.3, 655 de pagini.
5. Millard J. Erickson. *Teologie creștină*. Oradea: Editura Cartea Creștină, 1998, vol. 1, 495 de pagini.
6. Ana Maria Barbuleanu Tereche. *Limbajul religios românesc actual*. Craiova: Editura Universitaria, 2013, 240 de pagini.
7. Gheorghe Chivu. *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*. București: Editura Academiei Române, 1997, 304 pag.
8. Cosmin Dumitrescu. *Probleme de logică a religiei în teologia dogmatică ortodoxă. În: Cercetări Filosofico-Psihologice*. Anul III nr. 2, iulie-decembrie 2011, ISSN: 2066-7566, p. 61-84.
9. Luigi Pareyson. *Ontologia Libertății. Răul și suferința*. Traducere de Ștefan Mincu. Constanța: Editura Pontica, 2005, 477 de pagini.
10. Victor E. Frankl. *Omul în căutarea sensului vieții*. Traducere din limba engleză de Silvian Guranda. București: Editura Meteor Press, 2009 și reeditat în 2010, 174 de pagini.
11. Sorin Guia. *Discursul religios: structuri și tipuri*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2014, 476 de pagini.

12. Casian Maria Spiridon. *Petre Țuțea între filosofie și teologie*. Iași: Editura Doxologia, 2013.
(https://books.google.ro/books?id=E69XAgAAQBAJ&pg=PP1&lpg=PP1&dq=Petre+%C5%A2u%C5%A3ea+%C3%AEntre+filosofie+%C5%9Fi+teologie&source=bl&ots=beCDDNpk34&sig=B50_YAxDoyMLZkdJbMABhhMlb4E&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjrt9CMhsjMAhUDvBQKHX9_CoMQ6AEIPzAF#v=onepage&q=Petre%20%C5%A2u%C5%A3ea%20%C3%AEntre%20filosofie%20%C5%9Fi%20teologie&f=false, vizitat 07.05.2016).

ACCEPTABILITATEA DISCURSULUI POPULIST RADICAL DE DREAPTA ÎN MENTALUL PUBLIC. O ANALIZĂ DE CONȚINUT A PROGRAMELOR POLITICE POPULISTE LA ALEGERILE DIN FRANȚA ȘI GERMANIA, 2017

Lect. univ. dr. Corina TURȘIE
Universitatea de Vest din Timișoara
corina.tursie@e-uvt.ro

Abstract: The Acceptability of the Radical Right-Wing Populist Discourse in the Public Mind. A Content Analysis of the Populist Political Programs in the 2017 French and German Elections
Considering that populism, whether as an ideology or as a discourse, has at its core the dichotomy „us" versus „them", which can take different forms, according to social contexts, this paper aims to identify and compare, using qualitative content analysis, the populist content of two political programmes debated in the elections this year: the presidential programme of Marine le Pen, from the French Front National and the Manifesto of the Alternative for Germany party in the federal German elections. This paper argues that populist outsider parties are contributing to the acceptability of intolerance in the European public space, through radical speeches built on a confrontational logic, which would have been minimalized and definitely rejected a few years ago.
Keywords: populism, Front National, Alternative for Germany, euroscepticism, national sovereignty, anti-immigration, islamic terrorism, national identity

---

Introducere: populismul ca ideologie și ca discurs

Statele Uniunii Europene se confruntă astăzi cu provocări crescânde generate de lumea globalizată în care trăim: schimbări climatice și fenomene naturale neobișnuite, migrația și, ca urmare a acestui lucru, un trend ascendent al xenofobiei, neparticiparea civică a cetățenilor, absenteismul electoral, ca urmare a pierderii încrederii în instituțiile puterii politice, terorismul. În fața acestora devine o provocare asigurarea calității vieții cetățenilor europeni și cimentarea elementului de *well being* pe care OSCE și ONU îl consideră ca fiind primordial: simțul apartenenței la comunitate. Acesta este, în schimb, terenul fertil exploatat de partidele populiste aflate pe val în multe state europene.

Populismul nu este un fenomen de dată recentă, cercetătorii identificând valuri ale populismului „începând cu mișcările agrare din Rusia și SUA de la finalul secolului XIX, continuând cu apariția populismului în America Latină la jumătatea secolului XX și cu reapariția recentă a populismului în Europa, SUA și America Latină" (Gidron, Bonikowski, 2013:4). Teoreticienii științelor sociale au abordat populismul sub diferite forme, întărind percepția naturii multifațetate ale conceptului, utilizat pentru a descrie partide, ideologii, mișcări politice sau lideri. Acordul care există totuși asupra acestui concept este că „populismul este confruntațional, cameleonic, dependent de cultură și context" (Arter, 2010:490). Trecând în revistă literatura de specialitate asupra conceptului de populism, acesta a fost definit ca ideologie sau ca stil discursiv, fără diferențe majore între cele două abordări. Ca „ideologie cu centru lax", populismul „se bazează nu doar pe distincția manicheistă între poporul pur și elita coruptă, dar și pe apărarea suveranității naționale cu orice cost" (Mudde, Kaltwasser, 2013). În acest fel, poate fi găsit de-a lungul axei ideologice, mixat cu idei de stânga sau dreapta, în funcție de contextul socio-politic. Populismul ca discurs are în centru dihotomia între „noi" și „ei" și este mai puțin decât o ideologie căci nu face referire la un set de idei și convingeri de bază ale actorilor politici, ci mai degrabă se referă la „un stil de exprimare, utilizat selectiv și strategic și de stânga și de dreapta" (Gidron, Bonikowski, 2013:8). Asocierea „noi" – „ei" pune în relație „semnificanți goi" (Laclau, 2005) și poate îmbrăca conținuturi variante, în

funcție de contextul social prin care grupuri sociale diferite sunt puse în antagonism. Populismul ca discurs urmează o linie anti *status-quo* și anti-*establishment*. Nuanțele între populismul ca ideologie și ideologismul ca discurs sunt sensibile. Dincolo de acestea, lucrarea de față își propune să prezinte conținutul ideologic populist surprins în relație cu evoluțiile politice recente din Europa.

Populismul în campaniile electorale din 2017 din Franța și Germania

Evenimentelor politice recente li s-a adăugat frecvent eticheta populistă. Donald Trump a câștigat anul trecut alegerile prezidențiale din Statele Unite cu sloganele *„America First"* [America mai întâi] și *„Let's make America great again"* [Să facem America măreață din nou], susținând un discurs naționalist, protecționist, anti-imigrație, punând în centru figura americanilor de rând din clasa muncitoare *„the forgotten man and woman"* [bărbații și femeile uitați], ale căror interese nu mai sunt reprezentate de *establishment*-ul politic, preocupat mai degrabă de interesele SUA în lume, decât de bunăstarea propriilor cetățeni. În același an 2016, pe continentul european, campania pentru referendumul național organizat în Regatul Unit al Marii Britanii și Irlandei de Nord cu privire la părăsirea Uniunii Europene, a fost marcată de sloganul taberei *„leave"*, câștigătoare: *„Let's take back control!* [să recâștigăm controlul]". Dreptul de autodeterminare al Regatului, al propriilor cetățeni, a fost prezentat ca fiind subminat de birocrația rece și îndepărtată de la Bruxelles, impunând politici contrare intereselor naționale britanice legate de azil, vize, imigranți, contribuții bugetare și politici economice. De aici și argumentarea necesității recâștigării controlului.

Anul 2017 este marcat de alte momente electorale în care elemente populiste pot fi identificate. Cele mai vizibile manifestări ale populismului au fost reprezentate de alegerile prezidențiale din mai 2017 din Franța în care candidata Marine le Pen, din partea Frontului Național a ajuns în turul al doilea, fiind în final înfrântă de Emmanuel Macron; la aceasta se adaugă alegerile federale din Germania din septembrie 2017, când partidul Alternativa pentru Germania a intrat pentru prima oară în Parlament. Trebuie menționate însă și alegerile generale din Olanda,

unde Partidul pentru Libertate condus de Geert Wilders a fost al doilea plasat; de asemenea, la alegerile legislative din Austria, din octombrie 2017 Partidul Libertății, de extremă dreapta, candidează sub sloganul „Austria mai întâi", similar celui utilizat de Donald Trump în 2016, pentru a exprima opoziția față de imigrația către Europa în general și Austria în particular dar și opoziția fermă față de Islam.

Toate aceste episoade electorale au în comun faptul că pun față în față două tabere: politicienii europeni *mainstream* versus populiștii de dreapta sau radicalii de extremă dreapta, având drept principal câmp de bătălie perspectiva divergentă asupra imigrației și Islamului în Europa. În plus, toate partidele menționate anterior fac parte din Grupul politic Europa Națiunilor și Libertății (ENL), din Parlamentul European(PE), creat în 2015, în urma ultimelor alegeri europene. Acesta este cel mai mic grup politic al PE (are 37 de membri din totalul de 751 de eurodeputați) și este alcătuit din partide de dreapta și extremă dreapta, naționaliste, eurosceptite, populiste, care susțin disoluția Uniunii Europene și se opun vehement imigrației. Cei mai mulți membri ai ENL sunt eurodeputați francezi provenind din Frontul Național (17- conduși de Marine le Pen până în iunie 2017 când a renunțat la mandatul parlamentar european pentru unul național), urmați de eurodeputații italieni din Lega Nord (9), apoi austriecii din Partidul Libertății (4), olandezii din Partidul pentru Libertate (3), polonezii din Congresul Noii Drepte (2) apoi, la egalitate cu câte un membru al Interesul Flamand din Belgia, respectiv Alternativa pentru Germania și în final, câte un independent din Italia, România (ales inițial pe lista Conservatorilor) și Marea Britanie (ales inițial pe lista Partidului Independenței Marii Britanii – UKIP, avocat fervent al ieșirii Marii Britanii din UE).

Deși vorbim de partide mici, având scoruri electorale modeste, *outsidere* jocului guvernamental, însă aflate în continuă creștere, ceea ce îngrijorează este faptul că, fiind extrem de vocale, reușesc să își transfere agenda politică proprie în agenda formală instituțională a partidelor de la putere, preocupate de a satisface revendicări populiste care captează atenția publicului, dacă nu chiar și acordul acestuia. În acest fel, subiecte delicate asociate imigrației și provocărilor de integrare ce decurg de aici, incluzând tema libertății religioase și de conștiință, ajung să fie decise în goana momentului, contaminate și distorsionate de optica populistă de

(extremă) dreapta. Spre exemplu, decizia Guvernului austriac, din ianuarie 2017, de interzicere a purtării vălului Islamic, pe model francez, a fost văzută drept un răspuns la popularitatea crescândă a Partidului Libertății. Unde, optica Partidului Libertății este de a se opune ferm imigrației și mai ales Islamului, ca neaparținând culturii creștine care stă la baza tuturor valorilor europene.

Lucrarea de față pleacă de la premiza că partidele populiste europene de dreapta sau extremă dreapta, obținând, la cele mai recente alegeri din diverse state, scoruri de natură a le garanta reprezentarea politică parlamentară, reușesc să convingă o parte a populației de legitimitatea și adecvarea propriilor idei. Făcând asta, reușesc să insereze în mentalul public acceptabilitatea unor discursuri ale intoleranței, construite pe logica antagonismului, care în alte condiții ar fi fost minimalizate și respinse categoric. Care este conținutul acestor programe politice? Care este esența concretă a retoricii populiste? Afectează retorica populistă libertatea religioasă și de conștiință? Voi analiza în continuare programele politice ale două partide populiste de dreapta, la cele mai recente alegeri: programul Frontului Național (FN) și al candidatei Marine le Pen pentru alegerile prezidențiale din Franța (aprilie și mai 2017) și programului partidului Alternativa pentru Germania (ApG) la alegerile federale (septembrie 2017).

Programul politic al candidatei Marine le Pen, Frontul Național, pentru alegerile prezidențiale din Franța, aprilie și mai 2017

Marine le Pen a propus pentru alegerile prezidențiale din primăvara lui 2017 un manifest cu 144 de puncte, urmărind ca scop principal sublinierea protecționismului intereselor naționale franceze. Sloganul candidatei *„Au nom du people”* [În numele poporului] este explorat încă din Cuvântul înainte al Programului prezidențial, arătând că urmărește o optică a democrației participative: „să redea libertatea Franței și să redea cuvântul poporului”. Cele 144 de puncte sunt împărțite în șapte capitole: Franța liberă, Franța sigură, Franța prosperă, Franța justă, Franța mândră, Franța puternică și Franța durabilă. O parte dintre acestea au reprezentat teme predilecte de campanie și le vom analiza în cele ce urmează: viitorul Franței raportat la Uniunea Europeană, imigrația și terorismul, identitatea națională și prosperitatea economică.

Prima temă de campanie abordată în proiectul prezidențial este una extrem de delicată și este abordată extrem de abrupt: organizarea unui referendum național asupra ieșirii Franței din UE. Franța „liberă" este considerată a fi Franța care își „recâștigă suveranitatea națională" într-o „Europă a națiunilor independente, în serviciul popoarelor" (Le Pen, 2017: I.1). Regăsim linia de argumentație utilizată în campania pentru referendumul britanic de ieșire din Uniunea europeană. În viziunea lui Le Pen evoluția UE se îndreaptă către un sistem federal nedemocratic, subordonând dreptul național celui comunitar, încălcând astfel suveranitatea poporului iar lucrurile pot fi corectate prin apelul la democrația directă: referendumul național. Trebuie menționat antagonismul între perechile de cuvinte, unele doar subînțelese: libertate – constrângere, suveranitate națională – națiuni dependente, interes al popoarelor – interes al elitelor.

Franța „liberă" este și Franța libertăților, făcându-se imediat referire la minorități, de orice fel și o serie de măsuri care le vizează: libertatea de expresie și libertăți digitale, luptând, în același timp împotriva cyber-jihadismului (Le Pen 2017: I.7); drepturile femeilor și lupta împotriva islamismului care le limitează acestora libertățile fundamentale (Le Pen 2017: I.9). În același timp se precizează neîncurajarea principiului discriminării pozitive a diverselor minorități.

Franța „sigură" se bazează pe o serie de măsuri de prevenție, precum reînarmarea masivă a forțelor de ordine și suplimentarea acestora cu 15.000 de polițiști și jandarmi (Le Pen 2017, I.14), măsuri de creștere a fermității de sancțiune a infracțiunilor, precum expulzarea automată a criminalilor străini (Le Pen 2017: II.21) și măsuri de întărire a frontierelor pentru gestionarea imigrației necontrolate, prin: ieșirea din Spațiul Schengen, expulzarea imediată a imigranților ilegali, limitarea imigranților legali la 10.000 pe an, încetarea dobândirii automate a cetățeniei franceze prin căsătorie, acordarea dreptului de azil doar după depunerea unei cereri la ambasadele sau consulatele franceze din țara de origine sau țările limitrofe, interzicerea binaționalității extra-europene (Le Pen 2017: II.24-28). Eradicarea terorismului este o componentă fundamentală a programului prezidențial analizat. Evocând carnagiul de la Nisa din iulie 2016, este subliniată gravitatea agresiunilor produse de fundamentaliștii islamiști asupra națiunii franceze, și este descrisă

relația antagonică „protejat" – „agresor": națiunea franceză ca victimă ce trebuie protejată de terorismul islamist ca agresor. Se mai precizează faptul că trebuie acționat la sursa atacurilor teroriste: imigrația masivă și abordarea comunitaristă. Conform lui Le Pen, Franța se prezintă pe sine drept unitară, indivizibilă și laică iar aceste valori ale unității naționale trebuie „reconfirmare în fața multiculturalismului anglo-saxon", bazat pe recunoașterea coexistenței diverselor comunități drept teren fertil al radicalizării. Ca măsuri antiteroriste, se prevăd: interzicerea și desființarea tuturor organismelor legate de fundamentalismul islamist și expulzarea persoanelor care desfășoară aceste activități; interzicerea moscheilor islamiste recenzate de Ministerul de Interne, interzicerea finanțării externe și a oricărei forme a finanțării publice a lăcașelor de cult; lupta împotriva filierelor jihadiste, expulzarea membrilor acestora și interdicția de a reintra în țară a binaționalilor conectați la aceste filiere (Le Pen 2017: II. 29-33). Aceste măsuri nu s-au regăsit doar în programul prezidențial al lui Le Pen, chiar și candidatul câștigător, Emmanuel Macron a susținut, spre exemplu, măsura închiderii moscheilor considerate a fi Salafiste de către Ministerul de Interne, măsură aflată oricum în aplicare și care a început să întâmpine deja contestații controversate în instanță pe subiectul nediscriminării pe bază de religie (*Le Figaro*, 2016).

Caracterul „laic" al statului francez este parte a ceea ce înseamnă Franța „mândră", componentă esențială a unității și identității naționale (Le Pen 2017, V.95). Valorile și tradițiile civilizației franceze reprezintă baza identității naționale iar cetățenia franceză este văzută drept un privilegiu și o sursă de „prioritate", ce se vrea a fi înscrisă în Constituție (Le Pen 2017:V.92), cu toate discriminările potențiale ce decurg de aici, am putea adăuga. Dovadă suplimentară de naționalism și euroscepticism, drapelul UE se vrea retras de la arborare pe instituțiile de stat și înlocuit doar de cel francez (Le Pen 2017: V.93). Apărarea limbii franceze este vizată prin suprimarea învățământului limbilor și culturilor din țările de origine (Le Pen 2017: V.101).

Franța „prosperă" este, în viziunea lui le Pen, una care promovează patriotismul economic bazat pe reindustrializare, eliberat de constrângerile europene. Legislația europeană în materie de concurență și comerț este eludată, propunându-se interzicerea importului de produse care nu respectă normele de producție franceze, precum și introducerea etichetei

„Fabricat în Franța" (Le Pen 2017:III.36). Linia de argumentație protecționistă, antagonică, este extrem de evidentă, venind să exploateze terenul fertil al temerii de efectele globalizării asupra afacerilor locale: „noi" versus „ei", produse „franceze" ce trebuie încurajate respectiv produse „străine" ce trebuie limitate, „național" versus „mondial".

Anti-mondialismul este exprimat și la capitolul Franța „puternică", vizând părăsirea comandamentului militar integrat al NATO, pentru ca Franța „să nu fie angrenată în războaie care nu îi aparțin" (Le Pen 2017:VI.118), într-o linie de argumentație similară celei susținute de Donald Trump cu un an în urmă. Formularea obiectivului angajării Franței în „fondarea unei politici internaționale pe baza principiilor realiste și redarea rolului de putere a stabilității și echilibrului Franței" ne duce cu gândul la Europa războaielor, anterioară formării UE, în care fiecare stat își urmărea propriul interes în termeni de putere, chiar dacă asta însemna intrarea în coliziune directă cu un altul.

Programul politic al partidului Alternativa pentru Germania în alegerile federale din septembrie 2017

Utilizând sloganul: „Este vorba despre noi, cultura noastră, casa noastră, Germania noastră", ApG a prezentat un program politic alcătuit din 14 capitole, abordând următoarele teme: „Democrație și valori de bază", „Europa și Euro", „Securitate națională și justiție", „Politică externă și de securitate", „Politica socială și de ocupare", „Familii și copii", „Cultură, limbă și identitate", „Școli, universități, cercetare", „Imigrație, integrare și azil", „Economie, digitalizare și protecția consumatorului", „Finanțe și taxe", „Politica energetică a Germaniei", „Protecția mediului, agricultură și păduri" și ultimul capitol, „Infrastructură, locuințe și transport". Dintre aceste teme, au reprezentat teme predilecte de campanie utilizate de ApG: anti-imigraționismul, promovarea valorilor familiei, cultura și identitatea germană, părăsirea Zonei Euro și securitatea internă. Le vom lua pe rând.

Tema imigrației este centrală în programul politic al ApG, fiind regăsită în raport cu multe altele: familie și copii, cultura și identitate, școli și universități, securitate internă. Din start se precizează că, în legătură cu azilul și imigrația, *political corectness*-ul trebuie lăsat la o parte, iar oamenii trebuie să le fie garantată libertatea de expresie, pentru a spune lucruri

delicate pe subiecte controversate (ApG, 2016: 58). Se face astfel apologia unei noi paradigme, care să abordeze patru teme: gestionarea strictă a fluxului de solicitanți de azil prin crearea de adăposturi și centre de evaluare a cererii de azil, sub mandat UE sau ONU, în zona geografică de unde provine migrantul, nicidecum în Germania; implementarea strică a legislației legate de expulzarea nebeneficiarilor de azil; libera circulație a persoanelor în interiorul UE și stoparea abuzului de sistemele de securitate socială ale „migranților" din țări europene mai sărace gestionarea imigranților cu calificări înalte și integrarea tuturor categoriilor anterioare, precizându-se că aceasta presupune mult mai mult decât cunoașterea limbii germane; de asemenea, se propune eliminarea dobândirii cetățeniei germane prin naștere, doar dacă cel puțin unul din părinți deține deja această cetățenie. Este de remarcat faptul că se marșează pe antagonizarea relației „noi" (germanii ca cetățeni) versus „ei" (străinii care ar căuta în Germania un trai mai bun, adăpost din calea războiului sau proveniți țări în care drepturile omului sunt încălcate, folosindu-se eticheta de migrant chiar și pentru cetățenii statelor UE, care nicidecum nu sunt numiți în manifestul politic cetățeni europeni).

În relație cu tema de campanie „Familii și copii", sub sloganul „Familii mari, în loc de imigrație masivă" (ApG, 2016:40), se încurajează mai degrabă creșterea natalității familiilor germane, mai degrabă decât încurajarea imigranților, ca măsură de întinerire demografică și creștere a populației active. Politica guvernamentală actuală de permitere a avortului este puternic contestată. De asemenea, încurajarea „familiei tradiționale" este o altă componentă importantă a programului, definită ca unitate fundamentală a societății bazată pe căsătorie și presupunând creșterea copiilor prin împărțirea responsabilității ambilor părinți, respectând rolurile tradiționale în familie. Se argumentează că economia „propagă o proastă înțelegere a feminismului, favorizând femeile de carieră în detrimentul mamelor sau casnicelor" (ApG 2016:40) și că atribuțiile de părinte, partajate în roluri de gen tradiționale sunt stigmatizate, fapt care trebuie să înceteze, creșterea copiilor nefiind un blocaj în carieră. Cu toate acestea, ulterior în cadrul programului, ApG se pronunță împotriva oricărui sistem de cote de reprezentare a femeilor în educație sau la locul de muncă, catalogat drept injust și opus logicii performanței (ApG, 2016: 54). Remarcăm că nu se vorbește despre bărbați ca tați sau

casnici sau despre bărbații de carieră și măsura în care cariera le afectează implicarea în creșterea copiilor, respectiv stagnarea în carieră potențial adusă de pauza luată pentru creșterea copiilor și provocarea reinserției competitive în muncă. Mai mult, adăugând prevederea capitolului „Școli, universități, cercetare" care prevede stoparea finanțării Studiilor de gen, ca „neîndeplinind criteriile de știință, având în primul rând obiective politic motivate" (ApG 2016:51), percepem mai complet atitudinea paternalistă a programului ApG.

ApG consideră identitatea culturală germană ca fiind cea predominantă, în detrimentul multiculturalismului, văzut drept o „degradare a sistemului de valori" (ApG, 2016: 46) german, care își trage sursa din tradiția religioasă a creștinătății, din moștenirea științifică și umanistă a Renașterii și Iluminismului și din dreptul Roman. Apologia culturii germane în locul multiculturalismului ne duce cu gândul la arianism și momente negre din istoria continentului european al ultimului secol. Se descrie astfel o nouă linie de antagonism între identitatea culturală germană și Islam, descris ca având o „relație tensionată cu sistemul nostru de valori" (ApG 2016:48). Deși ApD pledează pentru sprijin necondiționat al libertății de credință, venerare și conștiință, libertatea de venerare „trebuie să aibă loc respectând legile statului, drepturile omului și sistemul nostru de valori" (ApG 2016:48). ApG afirmă ferm că „Islamul nu are ce căuta în Germania", că Șaria este incompatibilă cu sistemul de valori și legile germane și că tendința crescândă de radicalizare a musulmanilor și transformarea acestora în Salafiști și teroriști periculoși trebuie stopată. Însă subliniind aceste îngrijorări reale, ApG include toți musulmanii în discuție, numărul „mai mare ca niciodată" al acestora în Germania fiind descris drept „un pericol pentru statul nostru, societatea noastră și valorile noastre" (ApG 2016:48). Astfel, anatagonismul „noi" – „Islam" devine subtil generalizat în „noi" – „musulmani". O serie de măsuri sunt propuse: tolerarea satirei religioase la adresa Islamului, ca parte a libertății de expresie; interzicerea drept organizații extremiste a asociațiilor salafiste care încalcă legile statului; interzicerea construirii și gestionării de moschee de către asociații Salafiste; obligativitatea Imamilor care doresc să predice în Germania de a obține o autorizație guvernamentală în acest scop și condiționarea de a predica în limba germană, cu excepția citatelor din Coran; catedrele teologice de Studii Islamice din Universitățile germane

vor fi desfiinţate şi transferate facultăţilor de studii religioase non-denominate; interzicerea purtării vălului întreg (burqa) în spaţii publice şi în instituţii publice; interzicerea purtării eşarfei pe cap de către funcţionarii publici, profesori sau studenţi; obligativitatea copiilor musulmani de a participa la toate activităţile şcolare obligatorii (precum sport sau excursii). Constatăm astfel o serie de măsuri, în parte inspirate de modelul societăţii laicizate franceze, ce reprezintă, fiecare, chestiuni delicate care fac obiectul unor speţe pe subiectul nondiscriminării religioase în toate instanţele de judecată din statele vest europene având minorităţi musulmane însemnate.

Un alt subiect predilect de campanie se referă la raportarea Germaniei la Uniunea Europeană, perspectiva asupra integrării europene şi apartenenţa la Zona Euro. În contextul dezbaterii actuale lansate de Comisia Europeană asupra Viitorului Uniunii Europene, odată cu previzibila părăsire a UE de către Marea Britanie, au fost lansate o serie de cinci scenarii (European Commission, 2017), pornind de la „mai puţină Europa", legată doar de piaţa unică, la „mai multă Europa", ca proiect de stat federal. ApD se pronunţă categoric pentru scenariul de piaţă, promovând „întoarcerea UE la o uniune economică bazată pe interese comune, constând din state naţiune suverane lejer conectate" (ApG 2016: 15). Se dezvoltă ca linie de argumentaţie antagonismul „cetăţeni" versus „elite politice europene", care ar fi urmărit constant de-a lungul timpului „transformarea UE într-un stat centralizat" (ApG 2016:16), de natură a anula suveranităţile naţionale. Regăsim astfel tema populistă a controlului asupra viitorului ţării, prezentă şi în campania electorală din SUA şi în campania pentru referendumul BREXIT. În plus, în eventualitatea nerealizării acestui scenariu de piaţă, se avansează un altul radical, după model britanic: „Vom urmări ieşirea Germaniei sau disoluţia democratică a UE, urmată de crearea unei noi Uniuni economice europene" (ApG 2016: 15). Încetăţenita expresie „Uniune economică şi monetară" lipseşte cu desăvârşire, ApG susţinând disoluţia „experimentului Euro" (ApG 2016:17) şi organizarea unui referendum naţional pentru ieşirea Germaniei din Zona Euro. Linia de argumentaţie este următoarea: în contextul crizei economice, statul German, şi implicit poporul german, a ajuns să fie garantul împrumuturilor de întrajutorare a statelor aflate în dificultăţi economice, oferite prin diversele mecanisme de stabilitate financiară

create. Transpare astfel relația antagonică: „statul german bogat-donor” versus „state europene sărace-beneficiare”, cuvântul „solidaritate”, ca valoare fundamentală a UE, fiind total omis. Se oferă și aici un scenariu alternativ: dizolvarea întregii uniunii monetare în schimbul ieșirii individuale a Germaniei din Zona Euro.

Concluzii: acceptabilitatea discursului populist în mentalul public

Analizând programele politice ale candidatei Frontului Național la alegerile prezidențiale din Franța din primăvara acestui an și al partidului Alternativa pentru Germania la alegerile federale din toamna acestui an, constatăm existența unor indicii certe ale populismului. Utilizând ca metodă de lucru analiza calitativă de conținut, această lucrare se plasează în seria studiilor care abordează populismul ca ideologie. Comparând liniile de conținut ale celor două programe politice, constatăm coincidența unor teme politice predilecte și abordarea similară a perechilor dihotomice „noi” – „ei”, cu ușoare nuanțe, date de specificul național.

Esența ideologiei populiste, apărarea suveranității naționale, se regăsește în ambele programe politice, fiind exprimată într-o manieră radicală, de ieșire din Uniunea Europeană, în cazul în care aceasta din urmă nu regresează la stadiul unei simple și distante cooperări de piață între state națiune suverane. Un subiect inexistent în spațiul public european până la Tratatul de la Lisabona (2009), ieșirea din UE, devine astfel, în programele acestor partide politice, prioritate națională. Abordarea eurosceptică este agresivă, argumentând pentru dizolvarea UE și dizolvarea Zonei Euro, întrucât ar reprezenta limitări grave ale suveranității și prosperității națiunilor. Această abordare riscă să înrădăcineze semințele neîncrederii în mentalul public, distorsionând astfel meritele celor șaizeci de ani neîntrerupți de relații pașnice și colaborare economică între statele membre, cea mai lungă perioadă de acest tip de pe continentul european, de altfel. Ambele programe politice menționate fac apel de serii dihotomice similare: „cetățenii” /” poporul” *versus* „elitele politice”, „suveranitatea națională” *versus* „Uniunea Europeană/Zona Euro”.

Tema imigrației, azilului și a securității naționale a fost extrem de importantă în ambele campanii electorale, dihotomia „noi”/„cetățenii”

versus „ei" /„străinii" /„musulmanii" /„Islamul" /„teroriștii" fiind probabil cea mai puternică. Teama reală resimțită de cetățeni în urma recentelor atentate teroriste din diverse state europene și sincopele gestionării azilului și imigrației la nivel european, sunt un câmp propice de speculat în scopuri populiste. Măsuri controversate, aflate la intersecția între preocuparea pentru siguranța națională și libertatea religioasă și de conștiință și care categoric au făcut obiectul unor spețe de antidiscriminare în justiție și încă vor mai face, reprezintă acum retorică uzuală a Frontului Național și Alternativei pentru Germania. Riscul este de a pune pecetea indezirabilității asupra tuturor „străinilor" din Franța și Germania, fie ei cetățeni europeni bucurându-se de libera circulație, fie cetățeni ai unor state terțe, solicitanți de azil sau simpli imigranți, punând în pericol, în definitiv, înțelegerea comună a valorilor europene elementare și atașamentul față de acestea. Aceste valori sunt oricum contestate explicit de cele două partide politice, negând, spre exemplu multiculturalismul drept element asociat identității naționale franceze sau germane.

Singura linie de demarcație certă a celor două programe politice se referă tocmai la chestiuni ce țin de identitatea națională: statul laic francez este diametral opus moștenirii culturale germane, bazată pe tradiția valorilor creștine și făcând apologia familiei tradiționale. Chiar și așa, temele anterioare sunt prezentate fiecare în propria pereche dihotomică, specific populistă: în cazul identității naționale franceze – neutralitate religioasă versus manifestări ale religiei în spațiul public ce trebuie interzise, iar în cazul Germaniei, identitate creștină germană versus identitate islamistă teroristă.

Faptul că anul acesta Frontul Național a reușit să își propulseze candidata în turul doi al alegerilor prezidențiale din Franța și că Alternativa pentru Germania a reușit pentru prima dată să intre în Bundestag, arată faptul că, oricât de controversate și marginale ar fi programele politice ale acestor partide politice *outsidere*, ele sunt în ascensiune certă. Cumulând electorat anti-*establishment*, nu fac decât să se autolegitimeze în a prolifera discursuri populiste, inserând treptat acceptabilitatea în spațiul public european a unor retorici de neconceput în urmă cu câțiva ani. Rămâne atunci întrebarea: cât de toleranți să fim cu intoleranții?

Bibliografie

- Alternativa pentru Germania (ApG) (2016). „Manifest pentru Germania", Program politic aprobat la Congresul Federal al Partidului Alternativa pentru Germania de la Stuttgart din 30 aprilie-1 mai 2016, versiune în limba engleză online la Manifesto, accesat octombrie 2017.
- Arter, David (2010). „The Breakthrough of Another West European Populist Radical Right Party? The Case of the True Finns". *Government and Opposition*, 45(4), 484-504, online la Cambridge, accesat septembrie 2017.
- European Commission (2017). „Cartea Albă asupra Viitorului Uniunii Europene. Reflecții și scenarii pentru UE 27 până în 2025", COM(2017)2025, Bruxelles, online la European Commission, accesat septembrie 2017.
- Gidron, Noam, Bonikowski, Bart (2013). „Varieties of Populism: Literature Review and Research Agenda", Weatherhead Center for International Affairs, No.13-004, Harvard University, online la WCIA, accesat septembrie 2017.
- Grupul Europa Națiunilor și Libertății din Parlamentul European, Prezentare generală, online website, accesat septembrie 2017.
- Laclau, Ernesto (2005). *On Populist Reason*, London: Verso.
- Le Figaro (2016). „Une mosquée salafiste conteste sa fermeture au Conseil d'État", *Le Figaro*, online la Le Figaro, accesat sept. 2017.
- Le Pen, Marine (2017). „144 de angajamente prezidențiale. Alegerile prezidențiale din 23 aprilie și 7 mai 2017", online la Marine 2017, accesat octombrie 2017.
- Mudde, Cas and Kaltwasser, Cristóbal Rovira (2013). „Populism" in Michael Freeden and Marc Stears (Eds.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford: Oxford University Press.

MUZICA PROTESTANTĂ, IZVOR AL LIBERTĂȚII RELIGIOASE ŞI DE CONŞTIINȚĂ ÎN MENTALITATEA PUBLICĂ ROMÂNEASCĂ

Conf. univ. dr. Cristian CARAMAN
Institutul Teologic Creştin după Evanghelie „Timotheus" din București
Institutul Teologic Baptist București
caramancm@yahoo.com

Abstract: Protestant Music, a Source of Religious and Conscious Freedom in the Romanian Public Space
The Romanian evangelical and Protestant churches are a beacon of religious tolerance. Freedom of expression in Romania, has produce an array of Protestant and evangelical churches, as well as social organizations affiliated to these churches. The Protestant movement in Romania, has spread by word of mouth and not by royal decree. Religion in Romania, a country of Latin origins, has been influenced by its neighbors. Hussites, Calvinists, Anabaptists, Lutherans and Unitarians, have entered the Romanian principalities during the sixteenth and seventeenth centuries and exerted great influence on the religious movements in the Principalities. While in Transylvania, the Protestant movements were influenced by the Hungarian protestants, in Moldavia and The Romanian Principality, the influence came from the German protestants. After the unification of the Romanian principalities, more evangelical movements from Western Europe and The United States of America, sent missionaries who brought new evangelical movements to the country. The Protestant movement in Romania is equally responsible, along side the Orthodox and Catholic Churches, for the development of Romanian literature and culture, and the formation of Romania as a nation.
Keywords: Reformation, Protestant, evangelical, freedom of expression

---

1. Contribuția majoră a Bisericilor Reformate în formarea limbii şi a culturii româneşti

În secolul al XVI-lea și al XVII-lea, cele trei principate române au fost vizitate de husiți, luterani, calvini, unitarieni, anabaptişti şi catolici.[1] Datorită influenței husite și luterane în Ardeal, au apărut primele texte tipărite în limba română, literatura acestei perioade fiind extrem de fecundă în ceea ce priveşte publicarea scrierilor religioase de către germani, maghiari şi români. În anul 1544, luteranii din Sibiu au tradus în limba română *Catehismul lui Luther*, devenit piatră de căpătâi a lucrării reformatoare printre români, iar Johannes Honterus, un pastor german din Braşov, a publicat în anul 1559 lucrarea lui Philipp Melanchton[2]*Loci Communes Rerum Theologicarum*. Timp de o sută de ani după aceea, luteranii şi calvinii au publicat cinci catehisme, fapt ce a condus la afirmarea doctrinei reformate în Transilvania. În anul 1640, prințul transilvănean Francisc Rákóczi a publicat *Catehismul calvinesc*. Scrierile religioase produse de reformați au adus schimbări remarcabile în limba, literatura și gândirea națională, precum și schimbări fundamentale și constitutive pentru națiunea română până în ziua de azi. În anul 1560, Coresi[3], considerat de istorici un traducător de seamă, publicist și tipograf, a publicat *Tetraevanghelul* (o traducere în limba română a celor patru Evanghelii), o carte de cântări, *Lucrul Sfinților Apostoli* (o versiune în limba slavonă și una în limba română, bazate pe o interpretare luterană, 1563 și 1567), *Liturghierul* (cuprinde liturghia completă a lui Ioan Hrisostom, 1570), *Psaltirea-românească* (susținută financiar de către Pavel Toader, episcopul

1 Articolul este o prelucrare și adaptare după Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, „Muzica în bisericile protestante și evanghelice din România". Editura Universității Naționale de Muzică București, 2011, pp. 119-198.

2 Philipp Melanchton (1497 în Bretten – 1560 în Wittenberg) a fost un filolog, filosof, umanist, teolog, autor de manuale și neolatin. A fost cunoscut ca *Praeceptor Germaniae*. Prieten apropiat al lui Martin Luther, reformator el însuşi, s-a distanțat de acesta când a început să politizeze Reforma. *Philipp Melanchton – Wikipedia*, site: https://ro.wikipedia.org/wiki/Philip_Melanchton, accesat 02. 09. 2017.

3 Coresi (cunoscut și ca Diaconul Coresi) (m. 1583, Brașov) a fost un diacon ortodox, traducător și meșter tipograf român originar din Târgoviște. Este editorul primelor cărți tipărite în limba română. A editat în total circa 35 de titluri de carte, tipărite în sute de exemplare și răspândite în toate ținuturile românești, facilitând unitatea lingvistică a poporului român, dar și apariția limbii române literare. *Coresi – Wikipedia*, site: https://ro.wikipedia.org/wiki/Coresi, accesat 02. 09. 2017.

bisericilor reformate din Transilvania, 1570), *Psaltirea slavo-română* (tipărită bilingv în1577), *Palia de la Orăştie* (o versiune în limba română a Vechiului Testament, realizată de către un grup de calvini români în 1581-1582) şi multe alte lucrări. *Palia de la Orăştie* reprezintă, printre români, punctul culminant al mişcării reformate din secolul XVI. De asemenea, în *Palia* apare pentru prima oară menționarea românilor sub forma latină de *români*, şi nu cu cea de *rumâni*. În Transilvania, în secolul XVI, Biserica Reformată condusă de episcopi români folosea la liturghie şi în propriile şcoli limba română. Sub aspect lingvistic, până la sfârşitul secolului XVII, reformații au creat o limbă scrisă şi au pus bazele ei literare. După apariția în anul 1640, la Alba Iulia, a *Catehismului calvinesc*, mitropolitul Dosoftei (Dimitrie Barilă[4] a tipărit *Psaltirea, Liturghia* şi *Viețile Sfinților*.

2. Bisericile Protestante din România şi Liturghiile Oficiale

În bisericile protestante din România se înfăptuieşte programul cultic după canoanele liturghiei tradiționale. Cultele protestante sunt confesiuni creştine care s-au desprins din catolicism, în prima jumătate a secolului XVI, prin mişcarea Reformei. Din punct de vedere doctrinar, protestantismul se concentrează în cele patru principii ale Reformei: *Sola Scriptura*[5], *Sola Fide*[6],

4 Dimitrie Barilă (1624-1693), cunoscut mai ales pe numele de monahul Dosoftei, a fost unul dintre cei mai mari cărturari români, mitropolit al Moldovei, primul poet național şi traducător. A fost primul versificator al Psaltirii în tot Răsăritul ortodox, primul traducător din literatura dramatică universală şi din cea istorică în româneşte, primul traducător al cărților de slujbă în româneşte în Moldova, primul cărturar român care a copiat documente şi inscripții, unul dintre primii cunoscători şi traducători din literatura patristică şi post patristică şi care a contribuit la formarea limbii literare româneşti. În 2005, Biserica Ortodoxă l-a proclamat sfânt. *Dosoftei Barilă – Wikipedia*, site: https://ro.wikipedia.org/wiki/Dosoftei_Barilă, accesat 02. 09. 2017.

5 *Sola Scriptura*, numai prin scriptură. Este principiul formal al reformatorilor, care considerau sfintele scripturi ca fiind Cuvântul Infailibil al lui Dumnezeu, în contrast cu părerile oamenilor şi tradiția bisericească. Scriptura este *norma normans* (norma hotărâtoare), nu o *norma normata* (normă hotărâtă), pentru toate deciziile referitoare la credință şi la viață. *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan şi H. T. Lehmann, p. 177; *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 45, p. 622.

6 *Sola-Fide*, numai prim credință. În anul 1521 Luther traduce pasajul din Romani 3:28: *O persoană este justificată… numai prin credință*. Luther a folosit această expresie pentru a arăta că noi ne însuşim harul lui Dumnezeu. George Timothy, *Teologia Reformatorilor,* Editura Institutului Biblic Emanuel, Oradea, 1998, p. 385.

Sola Gratia[7] și *Solo Christus*[8]. Comunitatea protestantă din spațiul românesc, în anul 1818, cuprindea luterani germani, maghiari și reformați calvini.

a. Biserica Anglicană

După oficierea primului serviciu divin, care a avut loc la 4 aprilie 1920, Biserica Anglicană din București a funcționat aproape fără întrerupere până în zilele noastre, liturghia ținânduse în limba engleză.[9] În anul 1981, a fost folosit la serviciul divin, pentru prima dată, *Anglican Alternativ Service Book*. În prezent, liturghia oficială a Bisericii Anglicane din București se oficiază după *The Book of Common Prayer*. Liturghia Sfintei Împărtășanii se oficiază asemănător liturghiei duminicale, dar este structurată pe cele cinci puncte principale ale Misei. Biserica Anglicană din București folosește pentru serviciile liturgice următoarele colecții de imnuri liturgice: *The New English Hymnal-Full Music Edition*[10], *The Alternative Service Book 1980*[11],

---

7 *Sola Gratia*, numai prin har. Expresie de bază din soteriologia protestantă, prin care se pune accent pe inițiativa divină în alegere și justificare. George Timothy, *Teologia Reformatorilor*, pp. 89, 386.

8 *Solus Christus*, numai prin Hristos. Expresia folosită de reformatori arată că mântuirea este realizată numai de Dumnezeu pe baza jertfei ispășitoare a lui Hristos. George Timothy, *Teologia Reformatorilor*, p. 386.

9 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*. Editura Universității Naționale de Muzică București, 2011, pp. 125-129; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: *www.culte.ro/*, accesat 06. 09. 2017.

10 *The New English Hymnal-Full Music Edition*, editată de The Canterbury Press Norwich în 1986, este o compilație a colecției *The English Hymnal*, publicată de Oxford University Press în 1906 pentru Biserica Anglicană din Anglia. *The English Hymnal* a fost editată de scriitorul Percy Dearmer și redactată de compozitorul și muzicologul Ralph Vaughan Williams. *The New English Hymnal-Full Music Edition* are un supliment *New English Praise* publicat de SCM Canterbury Press în 2006. *English Hymnal – Wikipedia*, site: https://en.wikipedia.org/wiki/English_Hzmnal; *New English Hymnal Full Music edition: Full Music and Words E*, site: https://www.amazon.co.uk/New-English-Hymnal-Full-Music, accesate 02. 09. 2017.

11 *The Alternative Service Book 1980* (ASB) – este prima carte de rugăciuni a Bisericii Anglicane din 1662 care conține servicii le religioase autorizate pentru folosul Bisericii Anglicane împreună cu *The Book Common Prayer* (BCP) – care conține imnuri, muzică de închinare, rugăciuni responsoriale, psalmi, Misa, serviciu Euharistic, Liturghia Divină, liturghii pentru ocazii speciale, texte biblice responsoriale și comune. Drepturile de autor al *The Alternative Service Book 1980* și *The Book Common Prayer* (BCP) aparțin the Central Board of Finance of the Church of England. *Alternative Service Book – Wikipedia*, site
https://en.wikipedia.org/wiki/Alternative_Service_Book,accesat 02. 09. 2017.

Music from Taizé[12], *Sing Alleluia More Hymns to Sing With One Voice*[13], *Hymns old & New Anglican*[14], *Hymns Ancient & Modern New Standard – Edition Organ*[15], *Book of Worship for United States Forces*[16], *The Book of Common Prayer and Administration of the sacraments* împreună cu *The Psalter or Psalms of David*[17]. În cadrul serviciilor religioase anglicane din România se cântă motete, psalmi, imnuri și antheme de Thomas Tallis, Tye Christopher, William Byrd, Gibbons Orlando, John Taverner, Henry Purcell sau Thomas Morley. Între Biserica Anglicană și celelalte culte creștine din România există o conlucrare strânsă, bazată pe respect reciproc.

b. Biserica Reformată (Calvină)

Mișcarea reformată a apărut pe teritoriul de astăzi al României în prima jumătate a secolului XVI, făcând adepți printre credincioșii catolici de naționalitate maghiară din Transilvania. Jean Calvin (1509-1564), preot catolic francez, împreună cu Martin Luther (1483-1546), preot catolic și profesor de teologie, au fost inițiatorii Reformei Protestante. Jean Calvin a fost întemeietorul calvinismului, care a „devenit în Europa de Vest forma de definiție și de răspândire a Reformei"[18]. Învățătura de

12 *Music from Taizé*, ediția vocală de Jacques Berthier, care conține Răspunsuri, Litanii, Aclamații (aleluia, osana, maranata), Canonuri cu linia melodică la sopran și acompaniament la orgă.

13 *Sing Alleluia More Hymns to Sing With One Voice* conține Psalmi, Gloria, Sanctus cu linia melodică și acompaniament la orgă. Harmony Edition, Collins Liturgical Publications, Gratton Street, Londra, WIX 3Luther, 1987.

14 *Hymns old & New Anglican* conține 596 de imnuri cu acompaniament și linia melodică la sopran. Este o compilație de Patrick Appleford, Kevin Mayhew și Susan Sayers (1986), revizuită și publicată în Marea Britanie de Kevin Mayhew Ltd, Rattlesden, Bury St. Edmunds, Suffolk IP 30 OSZ, 1988.

15 *Hymns Ancient & Modern New Standard – Edition Organ* a fost editată de Richard Clay Ltd, Bungay, Suffolk și de Eta Services Ltd, Beccles, Suffolk, Marea Britanie, 1984 și 1990.

16 *Book of Worship for United States Forces*o este o colecție de imnuri religioase pentru personal militar din USA. Publicat sub supervizarea The Armed Forces Chaplains Board, de US Gouvernment Binting Office Washington, D. C. 20402, 1974.

17 *The Book of Common Prayer and Administration of the sacraments*, împreună cu *The Psalter or Psalms of David* a Bisericii Anglicane conține întreaga liturghie a Bisericii Anglicane împreună cu *Psaltirea* anglicană. Tipărită de către Societatea pentru Promovarea Cunoștințelor Creștine, University Press, Cambridge, Londra, Marea Britanie, 1979.

18 Alfred Bertholet, *Dicționarul Religiilor*. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 1995, pp. 73, 74.

credinţă a calvinismului a fost concentrată şi sistematizată în două documente de bază: *Catehismul de la Heidelberg* (1563) şi *A doua confesiune helvetica* (1566). Biserica Reformată a fost recunoscută oficial în principatele Transilvaniei de către Ioan Sigismund în anul 1564. Calvinismul a fost organizat în Transilvania prin sinoadele din 1564 şi 1567.[19] Activitatea religioasă a Bisericii Calvine din România cuprinde domenii precum educaţie. În România, Biserica Reformată are o intensă activitate pastorală şi de educaţie religioasă a credincioşilor, iar festivităţile religioase au devenit tradiţionale, precum *Ziua Reformei* (31 octombrie, când Martin Luther a publicat în 1517 cele 95 de teze), *Sărbătoarea pâinii noi, Ziua Mamei, Luminaţia* (1 noiembrie). În Bucureşti, comunitatea calvină a fost înfiinţată în anul 1815. Cultul desfăşoară şi o vie activitate editorială şi publicistică, organele de presă cele mai de seamă fiind: *Református Szemle* (Revista Reformată), *Uznet* (Mesajul), *Igehirdetö* (Propovăduitorul), *Református Család* (Familia Reformată), *Értesitö* (Înştiinţarea), *Harangszö, Partiumi Köszlön*. Începând cu anul 1881, au fost tipărite mai multe cărţi liturgice de către Biserica Reformată Maghiară. În anul 1927 la Budapesta, a fost aprobată de către Sinodul Bisericilor Maghiarilor Reformaţi *Liturghia reformată a tuturor maghiarilor din întreaga lume*. De asemenea în anul 1928 (retipărită în 1932 de către Societatea Reformată Ardeleană) a fost publicată *Liturghia reformată ardeleană româno-maghiară*. În anul 1923, Biserica Reformată din Transilvania a compilat cântece din mai multe cărţi de cântări, tipărind la Cluj o *Carte de cântări* cu scopul de a fi folosită în toate comunităţile reformate. Sinodul al VIII-lea al Bisericilor Reformate Maghiare din Ungaria, întrunit în anul 1985 la 17 aprilie, a hotărât editarea unei noi *Cărţi liturgice*. Noua *Carte de cântări*, editată de Sinodul Bisericilor Reformate Maghiare la Budapesta în anul 1996, conţine *Psaltirea Calvină* a lui Louis Bourgeois, imnuri vechi maghiare, cântece traduse de la evanghelici, cântece populare cu texte religioase adaptate, corale luterane, cântece olandeze austriece, suedeze, ruseşti, americane, precum şi imnuri moderne din secolul XX şi melodii ebraice cu texte evanghelice. În anul 1997, Sinodul Bisericilor Reformate Maghiare din întreaga lume a conceput *Liturghia Bisericilor Reformate Maghiare*, editată la Cluj în anul 1998. Biserica Reformată este membră

---

19 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 129-133; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: *www.culte.ro/*, accesat 06. 09. 2017.

a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a Conferinței Bisericilor Europene, a Alianței Bisericilor Reformate Maghiare şi a Sinodului Consultativ al Bisericilor Reformate Maghiare din întreaga lume[20].

c. Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană (CA)

Învățătura lui Martin Luther (1483-1546)[21] reprezintă fundamentul întregului protestantism.[22]Teologia lui Martin Luther are „trei caracteristici: este biblică, existențială și dialectică."[23] Începutul Reformei este identificat cu afişarea celor 95 de teze de către Martin Luther pe uşa bisericii din Wittenberg în anul 1517, prin care era denunțat comerțul cu indulgențe al Bisericii Catolice. Denumirea de *protestantism*, a apărut în anul 1526, când, în cadrul dietei de la Speyer, s-a hotărât ca fiecare principe să fie liber să decidă în privința alegerii religiei de către supuşii săi. Prin traducerea Bibliei în limba germană (1517 – 1534), Martin Luther a contribuit la crearea limbii literare germane supradialectale, deschizând o epocă nouă literaturii moderne. Opera sa literară constituie un model de limbă vie, plastică, sugestivă, de o oralitate cuceritoare, relevând inventivitatea spiritului popular.[24] În anul 1523 apare *Ordnung des Gottesdiensts*, în care Luther operează cele mai urgente schimbări în liturghia luterană. Tot în anul 1523 apare și *Formula Misae et Communionis* pentru Biserica din Wittenberg în care Luther schimbă detaliile serviciului liturgic latin. În anul 1526 apare la Wittenberg, în limba germană, *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*. Misa Germană este versiunea purificată a misei tradiționale din limba latină, care conține corale luterane și predica. Scopul Miselor, în viziunea lui Martin Luther, este acela de a face pe oameni să audă Cuvântul lui Dumnezeu. Liturghia luterană era complet cântată, cu excepția predicii. În anul 1522, Wolfgang Wissenburger din Bassel și Johann Schwebel din Pforzheim au oficiat liturghia în limba germană

20 *Biserica Reformată din România – Secretariatul de Stat pentru Culte*, site: culte.gov.ro/?page_id=724, accesat 18. 09. 2017.

21 Cristian Caraman, *Genuri ale muzicii protestante*. Editura Universității Naționale de Muzică București, 2011, pp. 13-19.

22 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 133-139; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: www.culte.ro/, accesat 06. 09. 2017.

23 Timothy George, *Teologia Reformatorilor*. Editura Institutului Biblic Emanuel din Oradea, 1998, p. 67.

24 *MartinLuther – Wikipedia*, site:
https://ro.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther, accesat 02. 09. 2017.

populară. În același an, teologul și reformatorul luteran Kaspar Kantz a publicat și a introdus în serviciul divin al bisericii din Nördlinghen, *Evanghelische Messe*. În anul 1523, Thomas Müntzer a tipărit la Allstedt *Deutsche Evanghelische Messe și Deustche Kirchen Ampt* cu melodii *cantus planus* originale. Alte rituri ale liturghiei luterane au fost introduse în bisericile din Reutlingen, Wertheim, Königsberg și Strasbourg în anul 1523. Martin Luther a lăsat la latitudinea fiecărei biserici să oficieze liturghia cum dorește. Martin Luther, în alcătuirea muzicii pentru *Deustche Messe*, s-a consultat cu cei doi muzicieni ai capelei luterane din Wittenberg: Conrad Rupsch (m. 1525) și Johann Walter (1496-1570). Martin Luther însuși a compus muzica pentru *Introit, Credo* și *Sanctus*.[25]Reforma luterană s-a răspândit în rândul comunității sașilor din Transilvania la mijlocul secolului XVI.[26] În anul 1572, Sinodul de la Mediaș a adoptat *Mărturisirea de Credință* sau *Confesiunea Augustană de la Auhsburg* elaborată în anul 1530,a Bisericii Luterane Confesionale.[27]În secolul XIX, Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană s-a implicat în viața so-cială, culturală și educațională a populației din Transilvania, menținând spiritul identității naționale și după realizarea României Mari în 1918. După decembrie 1989, Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană acționează intens pentru reluarea activităților social-culturale. Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană editează revista lunară *Kirchliche Blater*, iar, începând cu anul 1991, tipărește revista bilunară de informații *Landeskirchliche Information*. Pierre Lescalopier amintește, în anul 1574, de existența bisericii luterane în București. În anul 1632, o solie a regelui luteran Gustav Adolf al Suediei, în drum spre înalta Poartă, găsește în București o comunitate luterană. Comunitatea germanilor (majoritatea

25 Pentru mai multe informații, privitoare la liturghia luterană din timpul Reformei, a se consulta Friedrich Blume, *Protestant Church Music a History*, editat de W. W. Norton & Company. INC. New York, 1974, pp. 44-62.

26 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Sabatarienii în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XIX)*, Vol. I, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2014,pp. 84-111.

27 *Confesiunea Augustană* sau *Augsburger Bekenntins* reprezintă una dintre cele mai importante mărturisiri de credință a Bisericii Confesionale Luterane și una dintre cele mai importante documente ale Reformei Protestante din secolul XVI. Confesiunea Augustană a fost scrisă în limba germană iar mai apoi, a fost tradusă în limba latină. Aceasta a fost prezentată împăratului Carol al V-lea (Carol Quintul) de către prinții germani evanghelici în cadrul Dietei de la Augsburg din 25 iunie 1530. *Mărturisirea de Credință de la Augsburg sau Confesiunea Augustană*, site: www.bisericaluterana.ro/.../ marturisireadecredintadelaaugsburgsauconfesiuneaaugustan..., accesat 18, 09. 2017.

sași de confesiune Romano-Catolică) din București au trecut în anul 1574 la confesiunea luterană. În 1752 este aprobată de către sultanul imperiului Turc ridicarea unui lăcaș de cult luteran la București de către prezbiterii suedezi. După oprirea lucrărilor, în anul 1756, domnitorul Alexandru Ispilanti autorizează reconstrucția Bisericii Luterane, care a fost sfințită la 4 iulie 1777. Actuala biserică a fost construită alături de cea veche între 10 septembrie 1851 și 24 aprilie 1853 după planurile arhitectului Wohnbach. Printre cei care au contribuit la ridicarea lăcașului bisericii s-au numărat împăratul Austriei, Prințul Bibescu și Franz Liszt cu prilejul trecerii sale prin București. De asemenea, în anul 1869, Regina României (Carmen Sylva), de confesiune luterană, a ajutat prin donații decorarea noului locaș. În anul 1852 se înființează școala de fete de pe lângă biserica luterană. Liturghia Evanghelică de Confesiune Augustană are la bază cele două ritualuri instituite de Martin Luther, care se bazează mai mult pe reforma teologică a închinării decât pe schimbări structurale a numerelor liturghiei catolice. În Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană, muzica liturgică are ca mod de manifestare psalmii și coralele luterane, cântate de întreaga congregație cu acompaniament de orgă. De asemenea, la concertele susținute în biserică se cântă *Psalmii de concert* scriși pentru cor și orchestră (cu orgă), *Misele de concert* scrise pentru cor și orchestră, *Cantatele* protestante, *Oratoriile, Concertele* corale *á cappella, sonatele da chiesa, triosonatele, concertele da chiesa, Choralele* variate pentru orgă. Din repertoriul muzical al bisericii luterane fac parte, cu precădere lucrările scrise de compozitori protestanți, cum ar fi: Georg Philipp Telemann, Joseph Haydn, Johann Sebastian Bach, Anton Bruckner, Wolfgang Amadeus Mozart, Ludvig van Beethoven, Dmytro Stepanovych Bortniansky sau Gavriil Musicescu. Totalitatea parohiilor din protopopiatele Brașov, Mediaș, Sebeș, Sibiu și Sighișoara formează Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană (CA).

d. Biserica Evanghelică Luterană Sinodo-Prezbiterială

Biserica Evanghelică Luterană Sinodo-Prezbiterială are aceeași doctrină ca și Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană.[28] Credincioșii din Biserica Evanghelică Luterană Sinodo-Prezbiterială sunt

28 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 139-146; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: *www.culte.ro/*, accesat 06. 09. 2017.

de naționalitate maghiară și slovacă, iar în București și de naționalitate română. Biserica Evanghelică Luterană Sinodo-Prezbiterială din România cuprinde două comunități majore: una maghiară și alta românească. În anul 1891, misionarii reformați din Germania, Suedia și Norvegia au venit în România cu intenția de a-i creștina pe evrei. Drept urmare, în perioada interbelică, a luat ființă o comunitate iudeo-creștină (evrei mesianici), la care s-au adăugat și câțiva români, formându-se parohia de limba română condusă de misionarul Magne Solheim. În anul 1948, comunitatea evreilor mesianici avea trei pastori: Richard Wurmbrand, Felix Iacobsohn și Iancu Moscovici. Între anii 1954-1956, Episcopia Evanghelică Luterană Sinodo-Prezbiterială din Cluj s-a unit cu comunitatea evreilor mesianici. În anul 1964, după naționalizare, credincioșii se alătură parohiei de limbă maghiară din București, păstrându-și însă propriile structuri și liturghia în limba română. Biblia luteranilor unguri ființează din secolul XVI. Doctrina Bisericii Evanghelice Luterane Sinodo-Prezbiterială are ca bază doctrinară *Der Kleine Katechismus für die gemeine pfarber und prediger* (MiculCatehism), redactat de Martin Luther în anul 1529[29], scrierile teologice ale lui Luther[30] și *Confessio Augustana* a lui Philipp Melanchton. În comunitățile bisericești din cadrul Bisericii Evanghelice Lutherane Sinodo-Prezbiteriale din România, limba de oficiere a slujbei este limba maghiară, slovacă, germană, respectiv română,

29 *Der Kleine Katechismus* („Micul Catehism") scris de Martin Luther este un scurt rezumat al adevărurilor fundamentale ale credinței creștine. Este destinat în primul rând pentru educarea laicilor și a fost conceput ca un instrument de care părinții s-ar putea folosi pentru a le preda copiilor lor adevărurile fundamentale ale Sfintelor Scripturi. Acesta oferă rezumate sau explicații la cele Zece Porunci, Crezul Apostolic, Rugăciunea Tatăl Nostru, Taina Botezului și Sfânta Împărtășanie. *Der Große Katechismus* („Marele Catehism") a fost publicat de Luther în 1529 și cuprinde predicile sale, fiind destinat lărgirii cunoștințelor despre Biblie a păstorilor și profesorilor. *Dr. MARTIN LUTHER – BISERICA LUTHERANA, o Biserică Lutherana*, site: www.bisericalutherana.ro/reforma-protestanta-500, accesat 02. 09. 2017.

30 Lucrările lui Martin Luther au fost publicate de-a lungul timpului de diferite edituri. Concordia Publishing House și Fortress Press din Philadelphia a publicat integral scrierile lui Martin Luther în 55 de volume. Primele 30 de volume au ca editor general pe Jaroslav Pelikaniar următoarele 25 de volume au ca editor general pe Helmut T. Lehmann. Volumul 53 conține *Luther's Works – Liturgy and Hymns*. Volumul 55 este cel mai complet index în limba engleză a scrierilor lui Martin Luther. De asemenea, *Luther the Expositor* scrisă și publicată prima dată de Jaroslav Pelikan în 1959, cuprinde lucrările exegetice ale lui Martin Luther despre Reformă. Valoarea scrierilor lui Martin Luther au importanță pentru credința, viața și istoria Bisericii Creștine. *Luther's Works – Liturgy and Hymns*, editat de Ulrich S. Leopold la Editura Fortress Press, Philadelphia, 1965, pp. V-VI.

în funcție de limba maternă și de tradițiile membrilor parohiei. Pentru oficierea liturghiei, preotul folosește *Agenda Liturgică*[31], ce conține ordinea de desfășurare a liturghiei și Biblia în limba română, versiunea Dumitru Cornilescu. Congregația folosește pentru participarea la Liturghie *Cartea de Cântări – a comunității evanghelice luterane de limbă maghiară din România*[32]. Cartea de cântări conține liturghiile, psalmii (cu tonurile adecvate), răspunsurile, cântece de laudă (pentru dimineața, prânz și seara) și de rugăciune, imnuri bisericești pentru sărbătorile anului, cântece pentru ocazii speciale și imnuri cu tematici spirituale diferite. Multe sunt corale luterane tradiționale (scrise de Martin Luther, Bartholomäus Gesius, Hans Leo Hässler, Johann Sebastian Bach), cântece calvine (Louis Bourgeois, Clément Marot), cântece gregoriene, imnuri maghiare, imnuri metodiste (Ira D. Sankey, Charles Wesley) sau cântece americane (Lowell Mason, Philipp Bliss).

În ce privește *Liturghia în limba română* a Bisericii Evanghelice Luterane Sinodo-Prezbiteriale este asemănătoare cu cea în limba maghiară. De asemenea, tinerii folosesc colecția de cântări *Music from Taizé* de Jacques Berthier, care conține răspunsuri, litanii, aclamații și canonuri pentru cor la patru voci[33]. Asociația Tinerilor Evanghelici Luterani (MEVISZ) din Budapesta au editat în februarie 2001, pentru serviciile religioase ale tineretului evanghelic luteran maghiar (inclusiv din România), colecția *Cântec nou – ediția a IIa* care conține cântece *gospel*, unele armonizate pe patru voci și acompaniament de chitară și pian, liturghia pentru diferite ocazii, misa evanghelică, canonuri și cântece din diferite țări (America, Brazilia, Namibia, Finlanda, Germania, Irlanda, Zulu, Africa, Izrael). Figura cea mai marcantă a luteranilor maghiari rămâne dr. Fialla Lájos, care după anul 1856, înființează cu doctorul Carol Davila, Societatea de Cruce Roșie din România. Comunitatea Evanghelică Luterană din București de limbă română, folosește pentru uzul intern *Cartea de cântări* (1968) care conține textele imnurilor evanghelice luterane, precum și imnuri baptiste românești. De asemenea, corul are în repertoriu imnuri baptiste și evanghelice americane. Biserica Evanghelică Luterană

31 *Agenda Liturgică*, editată de Episcopia Evanghelică Luterană, Cluj-Napoca, 1981.

32 *Cartea de Cântări – a comunității evanghelice luterane de limbă maghiară din România*, editată de Episcopia Bisericilor Evanghelice din Cluj-Napoca, 1994.

33 *Music from Taizé*, editată de William Collins Sons și Co Ltd, Glasgow, 1984.

Sinodo-Prezbiterială face parte din Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene și Federația Luterană Mondială.

e. Biserica Unitariană

Confesiunea unitariană, este cea mai tânără ramură a protestantismului apărută în anul 1565, fiind întemeiată de primul episcop al Bisericii Unitariene, David Francisc (1519-1579).[34] Identitatea teologică și structurală a Bisericii s-a conturat în secolul al XVI-lea, după reforma luterană și calvină, când unitarianismul s-a autodefinit ca un curent spiritual religios și liberalist și care s-a eliberat de dogmele tradițional creștine prin reîntoarcerea la învățătura lui Iisus Hristos. Biserica Unitariană a fost recunoscută oficial în anul 1568, prin edictul Dietei de la Turda, privind libertatea religioasă. Cu timpul, datorită persecuțiilor reprezentanților cultului catolic și celui reformat, numărul credincioșilor unitarieni a scăzut în mod dramatic. Principala doctrină a bisericii unitariene este credința într-un Dumnezeu unic și indivizibil, Iisus Hristos fiind conducătorul bisericii, iar ceilalți sunt egali cu El în slujire. Apartenența la biserica are două conotații: una divină și una naturală. Cele două se bazează pe alegerea liberă a individului adult. Statutul bisericii este unul popular-democratic în care ierarhia clericală se stabilește după criteriul autorității spirituale și valorice. Multe dintre cântările unitariene sunt aceleași ca melodie cu cele ale evanghelicilor, dar au cuvintele schimbate conform doctrinei. *Magvetö Keresztény* (*Semănătorul Creștin)* și publicația bilunară *Unitárius Közlöny (Monitorul Unitarian) sunt publicațiile* în limba maghiară a bisericii unitariene. Liturghia se oficiază în limba maghiară, asemănătoare cu cea reformată.

Prima carte de cântări a unitarienilor a fost redactată și publicată la Frankfurt de Johann Preuss și cuprindea psalmi în limba germană [35] O altă carte de cântări a Bisericii Unitariene Maghiare, *Laude, rugăciuni și cântece de încurajare*, a fost editată de Heltai Gaspar și cuprinde imnuri vechi gregoriene și psalmi luterani. La unii psalmi scriși în varianta latină s-a păstrat ritmul inițial, iar textul latin a fost pus înaintea celui în limba

34 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 139-146; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: *www.culte.ro/*, accesat 06. 09. 2017.

35 Peter Eva, *Repertoriul sărbătorilor încântările de comunitate protestante*. Editura Napoca Star, Cluj Napoca, p. 789.

maghiară.[36]Biserica Unitariană este membră a Asociației Internaționale pentru Libertate Religioasă (I.A.R.F), cu sediul la Frankfurt pe Main (Germania) şi a Consiliului Internațional al Unitarienilor (I.C.U.U.).

3. Bisericile Evanghelice din România

Apărute în spațiul românesc la sfârşitul secolului XIX prin intermediul unor misionari din vestul Europei, Bisericile Evanghelice din România păstrează aceleaşi principii fundamentale cu ale protestanților şi reformaților prin care recunosc exclusiv autoritatea Bibliei (*Sola Scriptura*), iar credința (*Sola Fide*) este condiția necesară şi suficientă pentru mântuirea omului de la suferința eternă. De asemenea, mântuirea este realizată de Dumnezeu prin Iisus Hristos (*Solo Christo*) pe baza Jertfei Sale ispăşitoare şi a harului lui Dumnezeu. Bisericile Evanghelice au adâncit teologia harului (*Sola Grația*), prin care se pune accent pe Atotputernicia şi dragostea Divină, căutând o fidelă practicare a normelor creştine. Bisericile evanghelice oficiază botezul la majorat ca urmare a credinței în jertfa mântuitoare a lui Iisus Hristos şi consideră că *preoția este universală* (orice credincios poate citi şi interpreta biblia). Părintele Dumitru Stăniloaie arată că, în Biserică, prin preoție universală „toți sunt preoți şi jertfe, toți sunt învățători şi călăuzitori spre mântuire ai lor şi ai altor credincioşi apropiați, sau şi ai altor oameni, dar fără o răspundere formală pentru comunitatea bisericească".[37]În perioada comunistă, grupărilor evanghelice (Baptişti, penticostali, creştini după Evanghelie, adventişti de ziua a şaptea) li s-au dat denumirea de *Neoprotestanți*, termenul sugerând faptul că aceştia nu au venit în România odată cu bisericile Reformată şi Luterană. Înainte de anul 1944, comunitățile evanghelice din România nu aveau un statut bine definit. Însă, după 1950 au fost recunoscute legal de către autoritățile vremii. După 1990 cultele evanghelice din România s-au constituit în Alianța Evanghelică din România[38].

---

36 Kénosi Tözsér János şi Uzoni Faszló István, *Az erdélyi unitárius egyház története*, vol. I. Arhivele Bisericii Unitariene din Transilvania, Cluj Napoca, 2005, p. 789.

37 *Preoţia sacramentală şi preoţia universală – Ziarul Lumina*, site: ziarullumina.ro/preotia-sacramentala-si-preotia-universala7605.html, accesat 18. 09. 2017.

38 În România, relațiile de parteneriat între cultele baptist, penticostal şi creştin după Evanghelie se desfăşoară în cadrul Alianței Evanghelice din România, asociație cu personalitate juridică creată în anul 1990, *cu scopul de a-i ajuta pe credincioşii evanghelici*

Poeții și compozitorii români au influențat repertoriul muzical evanghelic din România. Credincioșii din toate denominațiunile cultivă poeziile delicate ale lui Traian Dorz, Costache Ioanid sau Nicolae Moldoveanu. Biblia tradusă de Dumitru Cornilescu rămâne traducerea standard pentru toate cultele evanghelice din România.

a. Liturghia Bisericilor Evanghelice din România

Formele de închinare ale Bisericilor Evanghelice din România reflectă aproape fidel pe cele ale puritanilor. O caracteristică a desfășurării slujbei, este faptul că imnurile congregaționale, conduse de către un lider muzical (sau pastorul), întotdeauna încadrează predica. Liturghiile bisericilor evanghelice sunt centrate pe Cuvântul proclamat și nu au o formă rigidă ritualistă, ci sunt flexibile și bogate în expresivitate, reflectând preocuparea credincioșilor pentru slujirea și zidirea bisericii. De asemenea, bisericile evanghelice din România cultivă muzica corală, din repertoriu făcând parte atât lucrări scrise de către compozitori clasici, cât și compoziții ale unor compozitori contemporani. Slujbele sunt oficiate fără ceremoniale complicate. Muzica nouă este plasată în locul cel mai potrivit de închinare, se folosesc texte din Scripturi, iar prin folosirea instrumentelor muzicale se realizează un spațiu sonor diversificat și adecvat momentului închinării. De asemenea, există un interes crescând pentru tradiție (nu pentru tradiționalism) prin reluarea formelor bisericii

să se zidească reciproc în viața spirituală, să lucreze împreună la răspândirea Evangheliei, să-și apere împreună drepturile și interesele și să se prezinte în fața națiunii ca o mișcare evanghelică distinctă. La înființarea Alianței Evanghelice din România a luat parte și Mișcarea Oastea Domnului. În anul 1923, în cadrul Bisericii Ortodoxe Române are loc o mișcare de trezire spirituală în rândul protestanților ortodocși care poartă numele de *Oastea Domnului*. Oastea Domnului a luat ființă la inițiativa preotului ardelean Iosif Trifa. După definiția pe care i-a dat-o părintele Iosif Trifa, Oastea Domnului este „Aflarea și vestirea lui Iisus Hristos cel răstignit". Așa au apărut liderii acestei mișcări reformatoare ortodoxe, cum ar fi Dumitru Cornilescu, Iosif Trifa, Teodor Popescu și alții. Doctrina noii mișcări reformatoare ortodoxe se baza pe: principiul lui Iisus Hristos ca Mântuitor, iertarea păcatelor, nașterea din nou, scoaterea Evangheliei din altar și adusă în familii, în societate, în mijlocul lumii și în viața fiecărui om în ciuda opoziției unor preoți ortodocși, *Oastea Domnului* a continuat să existe, mai mult sau mai puțin atașată bisericii ortodoxe. Oficierea liturghiei, precum și cântările și imnurile mișcării au multe puncte în comun cu liturghia tradițională ortodoxă, dar și cu formele de închinare evanghelice. Poeții și compozitorii din *Oaste* au influențat repertoriul muzical evanghelic din România. *Oastea Domnului – Wikipedia*, site: *https://ro.wikipedia.org/wiki/Oastea_Domnului*; www.culte.ro; Alianța Evanghelică din Romania – Societatea Teologica site: *https://www.societateamuzicala.ro/societateateologica/alianta-evanghelica-din-romania,* accesate 06. 09. 2017.

primare şi reevaluarea unor elemente liturgice din ultimii 300 de ani din cadrul bisericilor tradiționale (catolică, ortodoxă, protestantă). Accentul se pune pe implicarea întregii congregații în închinare.

b. Cultul Creştin Baptist – Uniunea Bisericilor Creştine Baptiste

Mişcarea baptistă a apărut în Europa,la începutul secolului XVII, în Olanda la Amsterdam, ca o acțiune de reformă a creştinismului tradițional şi ceremonial condusă de pastorul John Smith împreună cu un grup de emigranți englezi.[39] Ca succesiune istorică, baptiştii au însemnat o reapariție a învățăturilor anabaptiste a refugiaților separatişti care au plecat din Anglia şi s-au stabilit în Olanda. Numele de *baptişti* (în limba germană Tänfer)a fost dat prima dată de Zwingli celor care botezau oamenii mari o singură dată, spre deosebire de *anabaptişti* (Wiederfäufer) care rebotezau, pe baza credinței, pe cei care au fost botezați când erau copii mici. După anul 1688, congregațiile de creştini botezați pe baza mărturisirii credinței lor, au primit denumirea de *baptişti*. După Anglia şi Olanda, mişcarea baptistă s-a extins în Germania şi de aici în toată Europa prin intermediul comunităților de germani care trăiau în țările Europei. Misionarii baptişti din Germania au fost crescuți şi învățați de Johann Gerhard Oncken (1800-1884). La începutul secolului XIX, în timpul războaielor lui Napoleon, în Anglia a fost fondată *Societatea Continentală de Evanghelizare* de către scoțienii baptişti Robert Haldame şi James Haldame,cu scopul de a trimite misionari în Europa care să predice şi să distribuie cărți religioase. În urma acestei hotărâri, elvețienii Felix E. Meff şi Henry Pyt au fost trimişi în Franța, iar Johann Gerhard Oncken, un german baptist, a fost însărcinat cu lucrarea de evanghelizare în Germania şi mai apoi în provinciile româneşti. În anul 1856 odată cu mutarea la Bucureşti a primei familii germane de baptişti, a început răspândirea credinței baptiste în Țara Românească, apoi în Dobrogea, Bucovina, Transilvania şi Banat. Un al doilea început baptist, independent de primul, a fost prin imigranții baptişti ruşi din Ucraina de Sud. Ei au ajuns în Dobrogea în anul 1862 şi au înființat o biserică baptistă la Cataloi în județul Tulcea. În anul 1874, se deschide o biserică baptistă maghiară în Salonta. Din 1881, bisericile baptiste s-au răspândit în Bihor, în special în zona

39 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 162-177; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: *www.culte.ro/*, accesat 06. 09. 2017.

Arad și podișul Someșan și apoi în toate județele țării. În secolul XIX, au apărut în Germania primele imnuri baptiste germane scrise de Julius Köbner, numit și părintele imnologiei baptiste din Germania. Prin imnurile sale, crezul baptist s-a răspândit pretutindeni în lume. Credința baptistă română este emanată din Noul Testament, iar ca practică, reeditează viața bisericii primare. Predica ocupă locul central în liturghie, având rolul de a explica și îndruma credincioșii pentru o viață spirituală și o trăirea morală biblică. La serviciile religioase întreaga congregație cântă, citește și studiază Scriptura, se roagă și ascultă cu evlavie predica. După modelul bisericilor baptiste germane, Vasile Berbecar a introdus Școala Duminicală, care se oficia după ora de rugăciune și consta la început din intonarea unui imn, apoi se citea un text din Sfânta Scriptură, după care urmau explicațiile profesorului și la urmă discuții cu privire la textul citit. În anul 1897, George Șimonca a publicat prima colecție de imnuri *Cântările Sionului*, care conținea 200 de cântări traduse într-un limbaj transilvănean specific. În unele biserici baptiste se intonau de către întreaga congregație cântări din imnologia ortodoxă. Un astfel de caz a fost la Tulca din Bihor, unde s-a cântat *ohtoicul greco-oriental* mulți ani la rând. În anul 1903, datorită cererii mari, Gheorghe Slăv, din județul Arad, a retipărit *Cântările Sionului*, mărind numărul de cântări la 343. Mihai Brumar, redactorul revistei lunare *Steaua Dimineții* și *Adevărul*, a compus mai multe imnuri și a editat la șapirograf prima carte de cântări pe note, *Harfa Coriștilor* (1904). După Primul Război Mondial, comitetul Uniunii Baptiste Române a tipărit la București, în anii 1922 și 1926, *Cartea Sionului*, cu imnuri germane, rusești, engleze și maghiare. În bisericile baptiste române a fost cultivată, în mod deosebit, muzică corală. De asemenea, erau organizate concursuri și festivaluri corale bisericești, precum și concerte tematice la sărbătorile religioase ale anului. În anul 1905, Mihai Brumar și Vasile Berbecar au scos de sub tipar colecția *Harfa Coriștilor*, cu peste 200 de corale la patru voci pentru cor mixt. După succesul acestei ediții, cei doi vor tipări la Budapesta *Cântările Evangheliei*, o colecție foarte bine îngrijită cu 343 de imnuri la patru voci. În anul 1929, Vasile Berbecar împreună cu Vasile Torsan (dirijor întors din America) au tipărit cartea *Sunetele Evangheliei* cu 60 de cântări la patru voci, pentru coruri mixte, și coruri pentru voci egale, de bărbați, femei și de copii. Datorită cererilor crescânde, în anul 1925, Jean Staneschi, dirijor de cor la

Biserica baptistă *Golgota* din București, a tipărit cartea *Cântările Triumfului*, cu 64 cântări pentru cor mixt la patru voci. După scurt timp, a fost tipărită o altă ediție a cărții *Cântările Evangheliei* îmbogățită și mărită la 125 de cântări. În anul 1926, Jean Staneschi a tipărit cartea *Harfa Copiilor*, cu 100 de cântări pentru cor de copii, o traducere din limba germană și limba rusă. În bisericile baptiste din secolul al XIX-lea și începutul secolul al XX-lea, acompaniamentul se făcea la armoniu și orgă după modelul bisericilor germane și maghiare, cursurile pentru cântat la aceste instrumente fiind făcute de către pastorii germani. Vasile Berbecar (1875-1931) împreună cu Mihai Brumar au fost primii publiciști baptiști români. V. Berbecar a redactat publicațiile *Adevărul* (1908-1915), *Solul Păcii* (1915-1919), *Razele Aurorii* (1910), *Călăuza Școalelor Dumiz nicale* (1925), *Calendarul Bibliei*. În Banat și Transilvania, în mod special, congregațiile evanghelice au cultivat și muzica de fanfară. Bisericile evanghelice române din diaspora, au păstrat în general ritul românesc de manifestare religioasă, oficiind slujba religioasă în limba română. În bisericile baptiste, Biblia și cărțile de cântări sunt indispensabile în cadrul oficierii liturghiei. În anul 1865, magistratul orașului București, a acordat Bisericii Baptiste Germane dreptul de a ține registre de stare civilă, recunoscând astfel existența acestei biserici. Biserica baptistă de limba germană din București a fost îndrumătoarea credinței baptiste printre români, ajutând spiritual și material la formarea bisericii baptiste române din București. Începând cu ultimul deceniu al secolului XIX au început să fie înființate biserici baptiste române în tot Ardealul. Dobrogea este printre puținele locuri din lume unde istoria anabaptiștilor se leagă cu cea a baptiștilor contemporani. Un grup însemnat de menoniți mutați de împărăteasa Ecaterina cea Mare din Ucraina au trăit pe aceste meleaguri, făcând legătura istorică cu primii baptiști din Dobrogea. La București, prima biserică baptistă română a luat ființă la 29 Decembrie 1912, condusă de pastorul Constantin Adorian. În următorii ani au luat ființă în București multe alte biserici baptiste române. Din București, bisericile baptiste s-au răspândit în toată Muntenia, Moldova și Bucovina. După anul 1919, bisericile baptiste din Transilvania, Crișana și Banat erau bine dezvoltate, având mulți membrii, situație care se menține și astăzi. Formațiile orchestrale, fanfarele, corurile, cărțile de cântări au cunoscut o dezvoltare deosebită în aceste părți. În Basarabia, bisericile baptiste

formate în mare parte din ruşi şi lipoveni, având un pronunțat caracter pietist, puneau accent în liturghie pe muzica corală şi pe rugăciune, cultivând o spiritualitate emotivă cu manifestări sentimentale. În bisericile evanghelice, în general, între cele două războaie mondiale, se cânta după tehnica *lining out* (după dictare), caracteristic bisericilor baptiste americane. În 1919, la Buteni, s-a constituit Uniunea Comunităților Baptiste din România, iar în anul 1920 a avut loc Primul Congres al Uniunii Comunității Baptiste Române unde s-a adoptat Statutul Organic al Uniunii Comunităților Române din România Mare. Prin decretul Prezidiului Marii Adunării Naționale din 1948, a fost aprobat Statutul Cultului Baptist. Începând cu anul 1919, încep să apară revistele *Farul Mântuirii – Organ al Uniunii Comunităților Baptiste Române din România*, *Glasul Tineretului Român*, *Cârmuitorul* cu lecții ale Şcolii Duminicale, *Chemarea Mângâietoare* (1920), revista trimestrială *Călăuza Şcoalelor Duminicale* (1926), *Lumina Oraşului* (Bucureşti, 1930) *Vestitorul Creştin* şi *Lumina* (1932-1934), *Glasul Adevărului* (1932), *Pacea* (1933-1937), *Monitorul Baptist* (Bucureşti, 1933), *Apostolul Păcii* (1933-1937), *Farul Creştin* (1937-1948) și revista lunară *Creştinul-Azi*. După anul 1919, Comitetul executiv al Uniunii Baptiste a hotărât revizuirea tuturor cântărilor şi completarea numărului cu alte imnuri noi şi frumoase. Noua imnologie *Cântările Sionului* a apărut în mai multe ediții până în anul 1941, când i s-a schimbat numele în *Cântările Evangheliei*. Liturghierul baptist, *Cântările Evangheliei*, a fost tipărit în mai multe ediții, ultimele fiind tipărite într-o formă modernă (Belgia, 1998, 2003 și 2005) cu textul însoțit de linia melodică. Textele cântărilor au fost amănunțit revizuite, iar melodiile adaptate noii metrici textuale şi repartizate după tematică. În ultimele ediții, textele sunt însoțite de linii melodice simple sau armonizate la patru voci. În secolul al XX-lea, mai multe edituri, în mod special cele din Germania şi America, au publicat colecții cu imnuri, armonizate pentru cor la patru voci, printre acestea numărându-se: *Sunetele Evangheliei* cu 60 de imnuri armonizate pentru cor la patru voci (Sebeş, 1921), *Cântările Triumfului* (1924, 1926, 1935) cu 150 de imnuri aranjate armonic pentru formații corale mixte și pentru coruri bărbăteşti, multe dintre ele fiind traduse din limba rusă, *Harfa Copiilor*, cu 100 de cântece pentru copii, majoritatea melodiilor fiind culese, prelucrate şi traduse din limbile germană şi rusă de către Jean I. Staneschi (Bucureşti, 1926), *Cântările*

Armoniei (1937, 1982) cu 64 de imnuri scrise pentru cor la patru voci de către Ioan Chişmorie din Măderat şi corale scrise de R. Simion în aranjamente omofonice la patru voci cu solişti. Multe corale armonizate pentru cor la patru voci, de o frumusețe melodică deosebită, compuse de Ioan Chişmorie, au fost şapirografiate şi răspândite în toate bisericile evanghelice. În anul 1978, apare la Paris colecția *Cântările Evangheliei* cu 671 de cântece, armonizate la patru voci, ale unor compozitori luterani, calvini din secolul XVI şi ale unor compozitori români. Lista publicațiilor muzicale baptiste continuă cu *Cântările Evangheliei* (1982) şi *Antologia de Cântări Corale Creştine* (1998), publicate sub îngrijirea prof. Daniel Stăuceanu, *Scumpă Golgota* (1977), redactată de prof. Iovan Miclea, cu 620 de cântece corale cu acompaniament, *Cântările Harului* (1990) cu 700 de melodii scrise de Nicolae Moldoveanu.[40]

Printre cărțile cu tematică muzicală scrise de Nicolae Moldoveanu se numără *Cântări pentru copii* (Germania, 1994), *Să cântăm Domnului* (1945, 1947), *Cântările Domnului, Cântările zorilor, Cântările iubirii, De dragul lui Iisus, Cântările Harului, vol. I, 1959-1964* (*Cântări din temniță* - Deva, 1996) *şi Cântările Harului* în 12 volume. Începând cu anul 1948, Niculiță Moldoveanu a compus muzica la *Cartea Psalmilor* şi la *Cântările Bibliei* (versificate de Traian Dorz) şi la multe poezii personale sau ale lui Traian Dorz, I. Marini, I. Tudusciuc şi Costache Ioanid. Alte lucrări scrise de Nicolae Moldoveanu sunt *Cărți cu meditații la Vechiul Testament şi la Noul Testament, Cugetări duhovniceşti, Dicționarul Biblic de nume proprii* cu pseudonimul *Stâncă Nicoară, Meditații biblice de fiecare dimineață* (1957-1995). De asemenea, unele versuri ale lui Traian Dorz au fost armonizate de Tudor Jarda şi incluse în colecția *Cerul şi Pământul* (Oradea, 2001). Între Nicolae Moldoveanu, Traian Dorz şi Costache Ioanid a existat o colaborare foarte strânsă în imnologia evanghelică română. În SUA, au fost publicate pentru bisericile baptiste româneşti colecția *Immurile Iubirii* (New York, 1997)cu 275 cu cântece armonizate

40 Nicolae Moldoveanu rămâne cel mai prolific compozitor evanghelic din România, cu cele peste trei mii de cântece scrise într-o variație tematică impresionantă şi potrivite spiritului românesc. În timpul detenției (1959-1964), Nicolae Moldoveanu a scris aproximativ 1000 de melodii creştine, pe care a trebuit să le memoreze, neavând posibilitatea de a le scrie. El a numit această perioadă grea a vieții sale „cea mai înaltă şcoală a Domnului, şcoala crucii". Multe dintre melodiile sale au fost armonizate de muzicieni români cum ar fi Teodor Caciora. Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, p. 153

la patru voci pentru cor mixt, *Harfa Evangheliei – cântări alese pentru serviciile religioase, școala duminicală și evanghelizări* cu imnuri armonizate la patru voci, colecția cu imnuri menonite *Imnurile Credinței* (Los Angeles; ediția a IV-a în 2015), *Laudele Domnului* (1995) și *Cântările Domnului*. Iovan Miclea a publicat colecția de cântări pentru copii *Lăudați pe Domnul* (1993)cu 160 de melodii și texte scrise de autor și colecția *Imnurile Evanghelice* (USA, 1995) cu 167 de cântece armonizate pentru cor mixt și cor bărbătesc. În ultimii ani au fost editate și publicate în România numeroase colecții de imnuri și cântări care sunt folosite în cadrul slujbelor religioase din bisericile evanghelice. Cultul Creștin Baptist din România are învățământ preuniversitar și învățământ universitar.

Studenții de la Institutul Teologic Baptist din București și Universitatea Emanuel din Oradea se pregătesc în teologie pastorală, teologie didactică-asistență socială, pedagogie muzicală, managementul organizațiilor și litere. Uniunea Baptistă din România editează Revista cultului,„Creștinul-azi", lucrări teologice necesare activităților cultice. Timp de un secol și ceva, Biserica Baptistă din România, alături de celelalte culte evanghelice au contribuit la dezvoltarea economică, socială, culturală și religioasă a poporului român. Datorită strânselor legături cu bisericile evanghelice din occident, România și-a extins relațiile socio-culturale cu foarte multe țări din lume.

c. Biserica Evanghelică Română

A apărut la începutul secolului XX, în sânul Bisericii Ortodoxe Române, ca o mișcare creștină evanghelică autohtonă. Întemeietorii Biâ sericii Evanghelice Române au fost preoții Dumitru Cornilescu, traducătorul Bibliei într-o versiune contemporană a limbii române și Teodor Popescu slujitor la biserica Sfântul Ștefan din București.[41]Biserica Evanghelică Română este un cult diferit de Biserica Evanghelică Luterană sau Biserica Creștină după Evanghelie. Preotul Teodor Popescu, era un foarte bun orator și nu avea spirit sectar, având relații foarte bune cu celelalte denominațiuni. A fost apreciat de poetul Octavian Goga, care era ministrul educației, pentru doctrina sa teologică și pentru elocința sa în predicile ținute la Biserica Cuibul cu Barză din București.

41 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 177-180; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: *www.culte.ro/*,accesat 06. 09. 2017.

Din punct de vedere doctrinar, Biserica Evanghelică Română crede că iertarea păcatelor se săvârşeşte pe temeiul credinţei mântuitoare în jertfa de pe cruce a Domnului Iisus Hristos, Biblia este Singura autoritate Divină, liturghia trebuie să fie oficiată în fiecare duminică, exclude formalismul religios şi pune accentul pe sentimentul devoțional, predica să fie punctul central în desfăşurarea serviciului religios, preoția este universală, iar mântuirea se capătă prin credința în Iisus Hristos.

Din anul 1927, la solicitarea autorităților, şi pentru a se deosebi de alte confesiuni creştine, noua mişcare a purtat numele de *Creştini după Scriptură*. În anul 1939, *Asociația Creştinilor după Scriptură*, ca urmare a politicii vremii, s-a unit cu *Asociația Creştinii după Evanghelie* alcătuind Uniunea Comunităților Cultului Creştin după Evanghelie. În anul 1990 la Bucureşti, în cadrul Conferinței generale a reprezentanților celor două culte, s-a hotărât desprinderea şi funcționarea ca un cult independent a Bisericii Evanghelice Române. În anul 1992, a fost publicată *Cartea de cântări* a cultului cu 457 de imnuri în prima ediție şi cu 407 imnuri în următoarea ediție şi colecția de imnuri *Pe drumul Credinței*.

În anul 1930, a fost editată colecția de *Cântări Creştineşti – cu note de muzică, ediție nouă, revizuită, îmbunătățită şi adăugită* (vol. I, 118 cântări şi vol. II, 62 cântări) cu cântări armonizate la patru voci. După 1990, Biserica Evanghelică Română a publicat o carte de cântări cu 450 de cântări (1990), armonizate la patru voci şi o carte de cântări cu 400 de cântări (1992). *Adunarea Creştină* (o ramură a Bisericii Evanghelice Române) a publicat *Cântări Creştineşti* cu 450 de cântări. În anul 1999, Biserica Evanghelică Română a editat o nouă ediție de *Cântări Creştineşti*, cu melodiile scrise la două voci. Societatea Evanghelică Română a tipărit *Cântările Creştine pentru copii şi tineret*, sub îngrijirea lui Marius Dumitru, cu 385 de cântece.

În cadrul slujbei Bisericii Evanghelice Române se pune un accent deosebit pe cântarea congregațională fără acompaniament instrumental. Biserica Evanghelică Română editează publicația periodică *Adevărul Creştin – foaie de zidire sufletească*, ce apare o dată la două luni. Biserica Evanghelică Română are corespondent numai în România, dar are relații religioase cu Bisericile Evanghelice din SUA, Biserica Reformată din Olanda şi cu Adunările Evanghelice Libere din Germania.

d. Cultul Creștin Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România

Penticostalii au apărut la începutul secolului XX, ca o continuare a mișcării religioase de redeșteptarea credinței cu privire la botezul cu Duhul Sfânt și vindecării divine.[42]La începutul secolului XX, pastorul american Charles F. Parham a susținut că a primit, atât el, cât și credine cioșii care erau cu el la închinare, darul vorbirii în limbi (*glosolalia*) prin pogorârea Duhului Sfânt,afirmând că această *charismă* a fost dăruită apostolilor în Ziua Cincizecimii. Deoarece în limba greacă, a cincizecea zi se traduce prin *penticosta*, noua mișcare a luat denumirea de *penticostali*. Mișcarea penticostală s-a răspândit din SUA în Germania și Norvegia. Comunitate penticostală a apărut în România în anul 1922 la Păuliș, apoi s-a extins în nordul Moldovei, în Banat și Crișana. În anul 1924 se constituie *Asociația credincioșilor penticostali*. Toate cultele din România au avut de suferit prigoane, mai ales în timpul comunismului, când mulți preoți și pastori au fost închiși în închisoare din cauza credinței. În anul 1950, prin Decretul nr. 1203, Biserica Penticostală a fost recunoscută legal, iar cele trei organizații existente Biserica lui Dumnezeu Apostolică, Asociația Creștini botezați cu Duhul Sfânt și Asociația ucenicii Domnului Iisus Hristos s-au unit juridic în Cultul Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică. Penticostalii cred că viața spirituală a credinciosului este condiționată de credință, pocăință și nașterea din nou. De asemenea, penticostalii cred că botezul se oficiază numai celor care cred în jertfa mântuitoare a lui Iisus Hristos. Serviciul divin bisericesc al Cultului Creștin Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică este asemănătoare cu cea a Cultului Baptist, aceștia ferindu-se de formele fixe și de liturghiile stricte. În anul 1935, a fost editată *Harfa Corului Creștin* cu 400 de cântări fără linie melodică. Cultul Penticostal a editat *Harfa Bisericilor lui Dumnezeu – Colecția de cântări spirituale pentru bisericile penticostale* (1980) cu 764 de cântări fără linie melodică, *Harfa Bisericii Penticostale – Colecție de cântări spirituale* cu 750 texte de cântări, fără linia melodică scrisă, *Cântați lui Dumnezeu (1998)*. Misiunea Penticostală Română din SUA a publicat *Harfa Bisericilor Penticostale* (2009) cu 978 de cântări fără linie melodică.

42 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 180-1803; *Despre Cultul Creștin Penticostal*, site: www.cultulpenticostal.ro> despre-noi; *Secretariatul de Stat pentru Culte*, site: www.culte.ro/accesate 06. 09. 2017.

e. Biserica Creştină după Evanghelie din România

Este de orientare calvină şi a apărut în Elveția în secolul XIX sub denumirea de *Chréticus*. Atunci când Constantin cel Mare a legalizat creştinismul, unii creştini au considerat că vestirea Evangheliei de către Biserică şi-a pierdut din vitalitate. Astfel, au apărut creştinii autointitulați *liberi care răspândeau Cuvântul lui Dumnezeu*, conturarea lor mai clară având loc odată cu Reforma religioasă datorată traducerii Bibliei în diferite limbi. În Irlanda şi Anglia, la începutul secolului XIX,a început o trezire spirituală care s-a extins şi pe continent. Creştinii care purtau denumirea de *frați* au format *Adunările Frățeşti* (*Plymouth Brethren*), cunoscute în România ca *Bisericile Creştine după Evanghelie*. Cultul Creştin după Evanghelie a apărut în România la sfârşitul secolului XIX, în urma activității unor misionari englezi şi elvețieni.[43] În toamna anului 1898 a sosit în țară misionarul englez E. H. Broadbendt, urmat de elvețienii Francis Berney şi Charles Aubert. Ei au deschis la Bucureşti, în 1899, prima Adunare Creştină după Evanghelie în limba franceză. Doctrina lor a avut la bază învățătura *Mişcării Adunărilor Frățeşti* şi a *Fraților deschişi* ca *Broder Assembly* sau *Brü Gemeinden*, avându-l ca fondator pe George Müller. De asemenea, *Mişcarea Frățească* a început să prindă rădăcini în Constanța (1902), Craiova (1905,1908-1909), Ploieşti (1907-1918), Transilvania 1902-1918), Iaşi (1918), Sibiu (*Adunările Frățeşti Germane*), Bucureşti (1919-1941). După Primul Război Mondial, activitatea *Mişcării Frățeşti* s-a extins în Banat, Basarabia şi Moldova. În Chişinău, Misiunea Mildmay a evanghelizat mulți evrei. *Mişcarea Frățească* a câştigat teren în cadrul populației maghiare, între 1920-1924. Totul a început la Vulcan când 16 credincioşi, care s-au despărțit de Biserica Reformată în 1922, au deschis o asociație numită „Betania" în cadrul Bisericii Reformate. Ulterior, mişcarea betaniană s-a răspândit printre credincioşii reformați din întreaga Transilvanie. Altă lucrare a început cu ungurii din Craiova (1923-1924). În 1930, *Adunarea Ungară Creştină după Evanghelie* deschisă la Cluj a devenit centru creştin. În 1928, au fost publicate revistele *Creştinul* şi *Viață şi Lumină*. În 1939, *Creştinii după Scripturi* s-au unit cu *Bisericile Frățeşti*. În perioada interbelică, au fost publicate *Buna Vestire* (1908-1928), *Creştinul* (1928-1941) şi *Viață şi Lumină* (1928-1942). De asemenea, revista *Calea Credinței* a început să fie

43 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 183-187.

publicată din anul 1946. În 1948, Cultul Creştin după Evanghelie a fost recunoscut oficial împreună cu celelalte 13 culte. După 1948, regimul comunist, condus de ideologia sa ateistă, în mod sistematic a atacat religia și cultele creștine din România. În comunitățile Creştine după Evanghelie din România se manifestă o preocupare evidentă pentru lucrarea liberă a Duhului Sfânt în mijlocul congregației. În cadrul liturghiei sunt mai multe predici, iar cântarea comună cu întreaga biserică reprezintă un moment important în desfășurarea slujbei. În cadrul liturghiei duminicale este oficiată în prima parte slujba Cinei Domnului, iar în a doua parte se desfășoară slujba Cuvântului, în care punctul central rămâne Predicarea Cuvântului pentru zidirea bisericii. Repertoriul coral este foarte bogat, fiind format din lucrări clasice și moderne. De asemenea, foarte importante sunt programele muzicale speciale ale copiilor și adolescenților din biserici, oficiate în fiecare duminică la slujba de seară. Cultul Creştin după Evanghelie a editat în anul 1930 colecția *Pe drumul credinței, culegere de cântări creștine, muzică și text* cu 321 de imnuri armonizate la patru voci.

Următoarele ediții, au fost tipărite numai cu textele cântărilor, fără linia melodică scrisă. Martin Mallette, un misionar american stabilit în România, a tipărit *Cântările credinței*, care conține 181 de cântări. În unele biserici se folosește și cartea de cântări menonită *Laudele Domnului*, precum și alte colecții de cântări evanghelice folosite de către alte culte protestante. De asemenea, în anul 2004, a fost tipărită de către Editura Calea Credinței, o nouă colecție *Pe Drumul Credinței*, cu imnuri armonizate la patru voci, având la sfârșitul volumului un mic dicționar muzical și o anexă cu noțiuni de teorie muzicală. Din 1949, apar revistele *Calea Credinței* și *Ecouri creștine*. De asemenea, a tipărit mai multe lucrări teologice. În cadrul Cultului Creştin după Evanghelie funcționează Institutului Teologic Creștin după Evanghelie „Timotheus" din București, aproximativ 40 de asociații și fundații, precum și alte școli biblice. Corespondentul din străinătate al Bisericii Creştine după Evanghelie din România sunt Brethern Assemblies, Plymouth Brethern sau Open Brethern. Din **2008**, odată cu noua lege a cultelor și noul statut intern, Cultul Creștin după Evanghelie se numește *Biserica Creștină după Evanghelie din România – Uniunea Bisericilor Creștine după Evanghelie* (**BCER-UBCE**).[44]

44 *Biserica Creștină după Evanghelie: BCER-UBCE,* site: www.bcev.ro/,accesat 20.09.2017.

f. Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea din România

Adventus în limba latină înseamnă *revenire* sau *a doua revenire*. Predicatorul american William Műller (1782-1849) a susținut, pe baza unor texte biblice profetice şi apocaliptice, iminenta revenire a lui Iisus Hristos în 1843-1844. Susținătorii învățăturii lui William Műller au fost numiți *adventişti*, de la *advent* în limba engleză, iar curentul religios s-a numit *adventism*. Începutul existenței Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea în țara noastră a fost în anul 1870, prin venirea în țara noastră a pastorului polonez Mihail Bellina Czechowski.[45] Până la Primul Război Mondial exista un număr restrâns de comunități adventiste, de naționalitate germană, la Piteşti, Bucureşti, Sarighiol, Sibiu şi Cluj. În anul 1946, Biserica Adventistă a fost recunoscută provizoriu, iar în anul 1950 a fost recunoscută oficial.

Principiile de credință fundamentale ale Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea sunt bazate pe învățătura Sfintelor Scripturi şi sunt organizate în şase categorii: „Doctrina despre Dumnezeu, umanitatea, mântuirea, biserica, viața creştină şi evenimentele finale. În fiecare învățătură, Dumnezeu ca un Arhitect înțelept, plin de har şi de iubire infinită, reface legătura cu umanitatea de acum şi până în veşnicie".[46] Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea editează lunar revista *Curierul Adventist*, publicația bilunară de cultură religioasă *Semnele Timpului*. Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea dispune de postul de radio *Vocea Speranței* şi postul de televiziune Speranța TV.

Bisericile adventiste au folosit până nu demult colecția *Imnurile Creştine pentru proslăvirea lui Dumnezeu*, în două volume, ediție facsimil, prelucrată şi adăugită care conține 440 de imnuri armonizate la patru voci. De asemenea, au mai fost editate ca anexă la acest volum, colecțiile *Flori de lăcrămioare* şi *Florile credinței*. În 2006, a fost editată o nouă colecție de *Imnuri Creştine* care conține 736 de imnuri armonizate la patru voci.

Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea din România face parte spiritual şi doctrinar din Conferința Generală, care reprezintă Biserica

45 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 187-190; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: *www.culte.ro/*,accesat 06. 09. 2017.

46 *Biserica Adventistă - Site-ul oficial al Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea*, site: www.adventist.ro/index/,accesat 20. 09. 2017.

Adventistă ca organizație mondială prin intermediul Uniunilor de Conferințe ale Organizației Mondiale Adventiste.[47]

4. Asociații religioase

În climatul de libertate religioasă creat după decembrie 1989, în baza normelor legale, funcționează sistemului asociativ privind regimul persoanelor juridice. Până la sfârșitul anului 1999 s-au înregistrat la instanțele judecătorești teritoriale peste 750 de asociații și fundații cu caracter religios.[48] După anul 1990, au pătruns în România noi culte evanghelice și asociații creștine a căror serviciu religios este foarte simplificat bazându-se în prima parte pe serviciul de închinare alcătuit din imnuri și cântări comune, iar în a doua parte, pe predicarea Evangheliei. Cântările comune sunt conduse de un grup mixt de tineri. Acompaniamentul se face la chitară, la orgă electronică și cu instrumente de percuție. Cea mai mare parte dintre asociațiile creștine înființate activează sub egida cultelor legal recunoscute, câteva dintre ele având un caracter confesional pluralist, cum ar fi Asociația Ecumenică a Bisericilor din România-AIDROM, Societatea Biblică Interconfesională sau Alianța Evanghelică din România.

Concluzie

În bisericile evanghelice se cultivă tot mai mult practicarea cântării vocale în comun, alături de cea corală și instrumentală. În fiecare dintre cântările și imnurile de laudă evanghelice se poate observa o sinceră și intimă comunicare de suflet cu Marele Creator. Practicarea cântării vocale și instrumentale are efecte pozitive în viața credincioșilor. Muzica sacră dezvoltă armonios caracterul omului, determinându-l să se apropie de sensul chemării psalmistului David și să cânte dintr-o inimă curată Atotputernicului Dumnezeu. Cântarea, încă din vremuri îndepărtate, a fost o manifestare a spiritului omenesc dar și un mijloc de educație și formare a caracterului său. Multe lucrări muzicale ale diferitelor culte sunt

47 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Sabatarienii în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XIX)*, Vol. II, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2014, pp. 151-167.

48 Cristian Caraman, *Repere istorice ale muzicii protestante*, pp. 190-198; Secretariatul de Stat pentru Culte, site: *www.culte.ro/*, accesat 06. 09. 2017.

preluate şi adaptate spiritului evanghelic, urmărindu-se astfel realizarea concordanței dintre textul literar şi caracterul melodiei, a încadrării lor în tiparul frazelor muzicale şi a suprapunerii accentului metric cu cel tonic. Culegerile de cântări creştine din România cuprind atât cântări din repertoriul clasic universal cât şi din creația compozitorilor contemporani. Prin conținutul lor, aceste cântări corespund atmosferei sfinte din cadrul serviciilor de închinare. Printre colecțiile cu imnuri evanghelice se numără *Aleluia!, Baptist Hymnal, Cântările Armoniei, Cântările Betaniei, Cântările Evangheliei (trei ediții), Cântările Slavei, Harfa Copiilor, Harfa Corului Creştin, Harfa Evangheliei, Imnurile Evangheliei, Imnurile Speranței, Living Hymns, Pe Drumul Credinței, Sunetele Evangheliei, Antologie de Cântări Corale Creştine, Cântările Harului, În mijlocul laudelor*. După al Doilea Război Mondial, a fost creată imnologia modernă evanghelică românească, ce a produs o renaştere spirituală şi o transformare a minții şi sufletului, a simțirii şi delicateței ființei umane.

De-a lungul timpului, muzica protestantă şi-a modernizat formele şi genurile tradiționale bisericeşti, în scopul funcționalității liturgice. Muzicienii au acordat atenție purificării textului de orice superficialitate interpretativă, regenerării melodiei şi armoniei şi au clarificat relația compozitorului cu congregația şi biserica. Cele şase secole de artă protestantă (dacă este inclus şi secolul XV de Pre-reformă husită) se adaugă mileniilor de artă universală creată prin înțelepciunea lui Dumnezeu şi oferită umanității prin geniile sale creatoare. Nu se putea crea o asemenea capodoperă de artă fără harul şi înțelepciunea lui Dumnezeu, care i-a dăruit omului o parte din bogățiile creatoare ale cerului. În concluzie, muzica protestant-evanghelică a creat de-a lungul timpului în mentalul publicului românesc sentimentul religios de libertate şi conştiință creştină, aducând contribuții majore la afirmarea culturii pe plan național şi internațional.

Bibliografie

- *Agenda Liturgică*. Editată de Episcopia Evanghelică Luterană, Cluj-Napoca, 1981.
- *Alternative Service Book – Wikipedia, site:* https://en.wikipedia.org/wiki/Alternative_Service_Book, *accesat 02. 09. 2017.*
- Bertholet, Alfred, *Dicționarul Religiilor*. Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", Iași, 1995.
- Blume, Friedrich, *Protestant Church Music a History*. Editor de W. W. Norton & Company . INC . New York, 1974.
- Timothy George, *Teologia Reformatorilor*. Editura Institutului Biblic Emanuel din Oradea, 1998.
- *Book of Worship for United States Forceso*. Publicat sub supervizarea The Armed Forces Chaplains Board, de US Gouvernment Binting Office Washington, D. C. 20402, 1974.
- Caraman, Cristian, *Genuri ale muzicii protestante*. Editura Universității Naționale de Muzică București, 2011.
- Caraman, Cristian, *Muzica Protestantă Modernă*. Editura Universității Naționale de Muzică București, 2011.
- Caraman, Cristian, *Repere istorice ale muzicii protestante*. Editura Universității Naționale de Muzică București, 2011.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Sabatarienii în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XIX),* Vol. I, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2014.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Sabatarienii în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XIX),* Vol. II, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2014.
- *Cartea de Cântări – a comunității evanghelice luterane de limbă maghiară din România*. Editată de Episcopia Bisericilor Evanghelice din Cluj-Napoca, 1994.
- *Coresi – Wikipwdia*, site: *https://ro.wikipedia.org/wiki/Coresi*, accesat 02. 09. 2017.
- *Preoția sacramentală și preoția universală – Ziarul Lumina*, site ziarullumina.ro/preotia-sacramentala-si-preotia-universala7605.html, accesat 18. 09. 2017.
- *Dosoftei Barilă – Wikipedia*, site: https://ro.wikipedia.org/wiki/Dosoftei_Barilă, accesat 02. 09. 2017.

- *Mărturisirea de Credință de la Augsburg sau Confesiunea Augustană*, site: www.bisericaluterana.ro/…/marturisireadecredintadelaaugsburgsauconfesiuneaaugustan…, accesat 18, 09. 2017.
- *Despre Cultul Creştin Penticostal, site:* www.cultulpenticostal.ro> *despre-noi.*
- Dr. MARTIN LUTHER – BISERICA LUTHERANA, o Biserică Lutherana, *site: www.bisericalutherana.ro/reforma-protestanta-500, accesat 02. 09. 2017.*
- *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 45.
- *English Hymnal – Wikipedia*, site: *https://en.wikipedia.org/wiki/English_Hzmnal*, accesat 02. 09. 2017.
- *Biserica Crestinadupa Evanghelie: BCER-UBCE*, site: www.bcev.ro/,accesat 20.09.2017.
- Eva, Peter, *Repertoriul sărbătorilor în cântările de comunitate protestante*. Editura Napoca Star, Cluj Napoca, p. 789.
- *Hymns Ancient & Modern New Standard – Edition Organ*. Editată de Richard Clay Ltd, Bungay, Suffolk şi de Eta Services Ltd, Beccles, Suffolk, Marea Britanie, 1984 şi 1990.
- *Hymns old & New Anglican*. O compilație de Patrick Appleford, Kevin Mayhew şi Susan Sayers (1986), revizuită şi publicată în Marea Britanie de Kevin Mayhew Ltd, Rattlesden, Bury St. Edmunds, Suffolk IP 30 OSZ, 1988.
- János, Kénosi, Tözsér şi István, Uzoni Faszló, *Az erdélyi unitárius egyház története*, vol. I. Arhivele Bisericii Unitariene din Transilvania, Cluj Napoca, 2005.
- *Luther's Works*. Editori Jaroslav Pelikan şi H. T. Lehmann.
- *Luther's Works – Liturgy and Hymns*. Editat de Ulrich S. Leopold la Editura Fortress Press, Philadelphia, 1965.
- *Martin Luther – Wikipedia*, site: https://ro.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther, *accesat 02. 09. 2017.*
- *Music from Taizé. Editată de William Collins Sons şi Co Ltd, Glasgow, 1984.*
- *New English Hymnal Full Music edition: Full Music and Words E*, site: *https://www.amazon.co.uk/New-English-Hymnal-Full-Music, accesat 02. 09. 2017.*

- *Philipp Melanchton – Wikipedia,* site: https://ro.wikipedia.org/wiki/Philip_Melanchton, accesat 02. 09. 2017.
- *Secretariatul de Stat pentru Culte, site: www.culte.ro/, accesat 06. 09. 2017.*
- *Biserica Reformată din România - Secretariatul de Stat pentru Culte*, site: culte.gov.ro/?page_id=724, accesat 18. 09. 2017.
- *Biserica Adventistă – Site-ul oficial al Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea*, site: www.adventist.ro/index/,accesat 20. 09. 2017.
- *Sing Alleluia More Hymns to Sing With One Voice*. Harmony Edition, Collins Liturgical Publications, Gratton Street, Londra, WIX 3Luther, 1987.
- Timoty, George, *Teologia Reformatorilor*. Editura Institutului Biblic Emanuel, Oradea, 1998.
- *The Book of Common Prayer and Administration of the sacraments* şi *The Psalter or Psalms of David*. Tipărită de către Societatea pentru Promovarea Cunoştinţelor Creştine, University Press, Cambridge, Londra, Marea Britanie, 1979.

ROLUL LIBERTĂȚII RELIGIOASE ȘI DE CONȘTIINȚĂ ÎN SOCIETATE

Preot dr. Daniel GLIGORE
danielgligore@yahoo.com

Abstract: The Role of Religious Freedom and Conscience in Society
Religious and conscious freedom in public mentality is a fundamental dimension of human life. The exercise of constructive dialogue, of respect and indulgence towards peers, of the desire to help and the fraternal correction, in a word of love in the fullness of the word, are human values that underlie a normal society. Without these inestimable values, society engages in slavish stages in which man is viewed as an instrument, as a number or good as any other. It is more than ever necessary to re-evaluate the normality of human life, in harmony and communion with the God, all the fellow human beings and the creation in which we were placed.
Keywords: religious, freedom, security, conscience, public mentality

Motto:
„Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine."[1]

Libertatea religioasă și de conștiință a fiecărui om este esențială pentru bunul mers al societății în ansamblul ei. Cu toții suntem plămădiți după chipul lui Dumnezeu, având menirea să dobândim și asemănarea cu Ziditorul nostru.[2] Tocmai această menire ne animă spre depășirea imanentului și ancorarea în transcendent, în comuniunea cu Sfânta Treime. Și pentru a exemplifica aceasta, este potrivit să ne gândim că tot ceea ce ne-am dorit și am împlinit nu ne-a adus fericirea sau liniștea deplină. Meditând, ne dăm seama că suma lucrurilor/realităților finite, indiferent

1 *Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, Apocalipsa 3:20

2 Facere 1:26-27.

de cât ar fi de multe, diverse, mediatizate și frumos ambalate, este tot finită. Dacă nu avem bucurie deplină cu tot ce am realizat până acum, ci tindem spre altele, să fim conștienți că, indiferent de câte realizări am avea, nu vom avea împlinirea desăvârșită fără comuniunea cu Dumnezeu. Magistral mărturisește romanilor marele Apostol Pavel despre faptele legii și despre conștiința înscrise în inimile noastre: „Când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceştia, neavând lege, îşi sunt loruşi lege, ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinţei lor şi prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi și apără, în ziua în care Dumnezeu va judeca, prin Iisus Hristos, după Evanghelia mea, cele ascunse ale oamenilor."[3] Inspirat de Dumnezeu, Fericitul Augustin exclama că neliniștit este sufletul meu până își va afla odihna în Tine, Doamne.

Ne-a zidit Preabunul Dumnezeu, ne-a dăruit chipul Său, ne-a povățuit prin prooroci, păstrând vie certitudinea venirii Mântuitorului, „iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu, a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Şi pentru că sunteţi fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Ava, Părinte!"[4] „Fiul Omului a venit să caute şi să mântuiască pe cel pierdut"[5], așadar să ne mântuiască pe fiecare dintre noi, pentru că nu este om fără de păcat pe pământ, ci întru fărădelegi ne-am zămislit fiecare dintre noi, după cum spune Proorocul David.[6] Cu toate acestea, iată că Însuși Ziditorul, Mântuitorul și Mângâietorul ne respectă cu strictețe libertatea fiecăruia dintre noi. „Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine"[7], ne revelează Sfântul Ioan Evanghelistul în Apocalipsă, Cuvântul lui Dumnezeu.

Din aceste motive și multe altele, normalitatea unei societăți presupune libertatea religioasă și de conștiință a membrilor ei. Dacă Atotputernicul Dumnezeu, care poate să facă toate însă nu face toate câte poate, nu trece niciodată peste libertatea omului, dar constitutiv și scânteie dumnezeiască pusă în fiecare dintre noi, cum spunea marele teolog

3 Romani 2:14-16.

4 Galateni 4:4-6.

5 Matei 18:11.

6 Cf. Psalmul 50.

7 Apocalipsă 3, 20.

Dumitru Stăniloae, niciun om sau grupare sau organizație[8] nu se cuvine să treacă peste darul constitutiv dat de Dumnezeu fiecăruia dintre noi. Mentalitatea publică este alcătuită din mentalitatea fiecărui om în parte și din acest motiv, indiferent cât de mulți sau de puțini cred ceva, se cuvine să aibă respect pentru semenii lor.

Sunt multiple aspecte pluridisciplinare esențiale în acest domeniu. Sentimentul religios diferă de la țară la țară, de la cultură la cultură. Sunt popoare care iau foc și scot sabia atunci când le sunt jignite valorile religioase, ajungându-se la atentate și la acte sângeroase împotriva nu numai a celor ce le-au supărat, dar și asupra poporului din care aceștia provin. Sunt însă și popoare foarte îngăduitoare și foarte pașnice, care nu iau o atitudine directă, însă aceasta nu înseamnă că jignirea valorilor lor fundamentale nu este o rană pe care jignitorii o fac în sufletele respectivilor credincioși. Faptul că nu răspund imediat și nu sunt vizibile reacții nu trebuie înțeles că nu-i interesează sau nu-i afectează, analizându-se din perspective strict sociologice, comunicaționale, într-un cuvânt științifice.

Dacă am analiza din perspectivă sociologică și comunicațională, rezultatele ar fi total nerealiste și neconforme cu realitatea. J. E. Grunig şi F.C. Repper au stabilit faptul că publicurile se diferențiază prin comportamentul comunicațional. Cercetătorii disting patru categorii de public:

a) publicurile tuturor problemelor – acestea iau parte activ la toate dezbaterile;
b) publicurile apatice – acestea sunt puțin active;
c) publicurile unei singure probleme – acestea sunt active numai în ceea ce priveşte un număr limitat de teme, apropiate între ele;
d) publicurile problemelor fierbinți – acestea devin active numai după ce presa a transformat o problemă într-o chestiune de maximă actualitate[9].

Comunicarea nu este un subiect, în sensul academic obişnuit al cuvântului, ci *o arie de studii interdisciplinare*[10]. Comunicare este a vorbi cu

8 Prin „organizație" se înțelege „grupul de oameni care îşi organizează şi îşi coordonează activitatea în vederea realizării unor finalități relativ clar formulate ca obiective." (C. Zamfir, L. Vlăsceanu, *Dicționar de sociologie*, 1993, p. 413).

9 Cristina Coman, *Relațiile Publice şi mass-media,* Polirom, 2000, p. 115-116.

10 Fiske John, *Introducere în ştiințele comunicării*, traducerea Monica Mitarcă, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 15.

cineva, comunicare este şi televiziunea, răspândirea de informații, coafura, vestimentația, critica literară etc.[11] Comunicăm permanent cu universul fizic prin intermediul simțurilor: văz, auz, percepem arta contemporană care ne comunică fiori sau dezgust, apreciem oceanul, muntele sau locul liniştit[12]. Comunicăm cu Dumnezeu şi putem ajunge în extaz, în al treilea cer precum mărturiseşte Sfântul Apostol Pavel: *„Cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani – fie în trup, nu ştiu; fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer"*[13], comunicăm cu sfinții, cu moşii şi strămoşii, cu lumea spirituală prin rugăciune. O manifestație, un simpozion, o cuvântare ne pot aduce într-o stare de comunicare emotivă; vibrez alături de alte zeci, sute sau mii de suflete. Cu toții trăim în mijlocul unor comunicări multiple, pe care le distingem unele de altele în mod implicit.[14] Analiza trebuie să țină cont de realitățile religioase, de conștiință și spiritualitate, care sunt greu de cunoscut și de analizat din exterior. Creștinii nu răspund unor astfel de atitudini ostile, în care sunt blasfemiați semeni ai lor, chiar sfinți sau chiar Dumnezeu pentru că Însuși Învățătorul lor suprem, Domnul nostru Iisus Hristos, nu a răspuns acuzațiilor care i-au fost aduse, ci i-a iertat și s-a rugat pentru prigonitorii și ucigașii Săi.

Mentalitatea publică, în diferite zone geografice, este o armă torționară, folosită pentru a converti cu forța sau a elimina pe cei de alte credințe. Prea ușor și prea repede sabia face legea în destul de multe locuri. Și este vorba de sabia în sensul cel mai dur al cuvântului, în sensul de tiranie și opresiune.

Într-o societate normală, spre care se cuvine să tindem, mijlocul de propovăduire cel mai puternic se cuvine să fie cuvântul. Apostolul Neamurilor ne asigură: „cuvântul lui Dumnezeu e viu şi lucrător şi mai ascuțit decât orice sabie cu două tăişuri, şi pătrunde până la despărțitura sufletului şi duhului, dintre încheieturi şi măduvă, şi destoinic este să judece simțirile şi cugetările inimii."[15] Un îndemn deosebit de practic, primit în

11 Daniel Gligore, *Relațiile publice și comunicarea internațională*, Editura Dacpress, Curtea de Argeș, 2004, p. 5.

12 Sfez Lucien, *O critică a comunicării*, traducere Radu Gârnacea, comunicare.ro, Bucureşti, 2002, p. 37.

13 II Corinteni 12:2.

14 Sfez Lucien, *O critică a comunicării*, *op. cit.*, p. 37.

15 Evrei 4:12.

cadrul conferințelor pastorale de la Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Calinic al Argeșului și Muscelului, spunea cam așa: „Nu vă certați și nu arătați cu degetul spre alții! Faceți voi pâinea mai bună și oamenii vor înțelege!” Este un îndemn deosebit, aplicat parcă de Neamul Românesc mult prea îngăduitor, mult prea milostiv, mult prea-prea… cu toți cei care au încercat, sub diverse forme să ne convertească, să ne destrame, să ne cucerească și să ne anihileze, de-a lungul istoriei. Neamul acesta a cărui etnogeneză a fost simultană cu încreștinarea, n-a căutat niciodată să se extindă pe orizontală, prin ocuparea altor neamuri sau teritorii vecine. Întotdeauna a căutat să se extindă pe verticală, spre Dumnezeu, dând umanității valori inestimabile.

Libertatea religioasă și de conștiință în mentalitatea publică presupune însă și alte situații, despre care nu prea se discută public și nu prea se analizează deși sunt realități foarte sensibile și dureroase. Sunt familii care au marea tristețe pentru că proprii lor copii, în școlile din țări civilizate și libere, prospere din punct de vedere economic, nu-și pot manifesta credința: nu pot purta însemne creștine, nu pot face Sfânta Cruce înainte de începerea orelor, nu pot discuta cu profesorii despre credință etc. Pentru România poate părea imposibil, însă aceste realități, existente în alte zone, duc rapid la desacralizare. În destul de multe țări aceste drepturi fundamentale al omului – libertatea religioasă și de conștiință – sunt anulate treptat din toate spațiile publice și se încearcă descurajarea și înjosirea lor prin orice mijloc. Acestei atitudini, uneori virulente, se cuvine să-i răspundem prin înțelepciunea fariseului Gamaliel, învățător de Lege, cinstit de tot poporul, care i-a îndemnat pe confrații săi din sinedriu care doreau să-i prigonească pe creștini: „Bărbați israeliți, luați aminte la voi, ce aveți să faceți cu acești oameni. Că înainte de zilele acestea s-a ridicat Teudas, zicând că el este cineva, căruia i s-au alăturat un număr de bărbați ca la patru sute, care a fost ucis și toți câți l-au ascultat au fost risipiți şi nimiciți. După aceasta s-a ridicat Iuda Galileeanul, în vremea numărătorii, şi a atras popor mult după el; şi acela a pierit şi toți câți au ascultat de el au fost împrăştiați. Şi acum zic vouă: Feriți-vă de oamenii aceştia şi lăsați-i, căci dacă această hotărâre sau lucrul acesta este de la oameni, se va nimici; iar dacă este de la Dumnezeu, nu veți putea să-i nimiciți, ca nu cumva să vă aflați şi luptători împotriva lui Dumnezeu.”[16]

16 Fapte 5:35-39.

Încercarea de a se evita discuțiile și controversele religioase prin interzicerea manifestărilor religioase nu știu dacă este o soluție și un respect al membrilor societății respective. Desigur manifestările religioase nu trebuie să afecteze libertatea, securitatea sau intimitatea celorlalți semeni care au alte credințe sau opinii. Dorința de a se uita și de a se șterge rolul esențial al Învățăturii Creștine în lume este irațională. Însăși cultura europeană, în complexitatea ei, are la bază învățătura creștină, manifestată atât pe plan religios dar și cultural, juridic, administrativ, social etc. Din punct de vedere religios este catastrofal pentru că „ce-i va folosi omului, dacă va câștiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?”[17]

Beneficiile educației religioase pentru tânăra generație sunt majore[18]:

a. Rugăciunile și cunoștințe religioase modelează caractere sănătoase în cei care sunt interesați. Marii savanți, academicieni, laureați ai diferitelor premii internaționale au ajuns la certitudinea existenței unui Creator și au mărturisit, în operele lor, cum rațiunea i-a călăuzit spre Dumnezeu.[19] Ajunși aici au urcat în cunoaștere dar și în bucuria vieții. Reversul? Ce s-a întâmplat cu multe vedete care au dobândit lumea toată (cunoscute peste tot, cu averi colosale, cu tot ce ne putem imagina) însă au ajuns la dependență de droguri, de tratamente psihologice, ajungând să facă gesturi sinucigașe. Explicația este simplă. Omul este alcătuit din trup și suflet, iar dacă este hrănit doar material este nefericit, este dezechilibrat din complexitatea vieții umane. Credinciosul în orice moment al vieții, chiar în clipele în care se vede depășit de anumite situații, se vede prigonit sau chiar torturat își păstrează echilibrul și chiar bucuria pentru că are comuniunea cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat, are certitudinea că viața aceasta este trecătoare și-l așteaptă fericirea deplină. Astfel am avut bucuria să văd credincioși care au supraviețuit Fenomenului Pitești cu demnitate, cu rugăciune și au putut să aibă un echilibru emoțional

17 Matei 16:26.

18 Daniel Gligore, „Pledoarie pentru educația religioasă”, în *Bucuria credinței*, nr. 1, dec. 2014-martie 2015, Curtea de Argeș, ISSN 1584-7918, ISSN-L 1584-7918, pp. 12-14.

19 Menționez aici cărțile autorului Lee Strobel: *Pledoarie pentru Creator, Pledoarie pentru Cristos, Pledoarie pentru credința creștină*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2005, în care autorul, ziarist de profesie, investighează cele mai dificile obiecții la adresa Creatorului, a Mântuitorului și a creștinismului în general, intervievând mari personalități din diferite domenii.

extraordinar. Când avem încredere în noi și în portofelul nostru, cum este o firavă mentalitate, la orice dezechilibru ne-am prăbușit și noi și portofelul nostru. Cine îl are pe Dumnezeu Părinte, după cum spunem în Rugăciunea Domnească – Tatăl nostru, indiferent de situație este sub ocrotirea Părintelui Ceresc care nu îngăduie ispită mai mare decât puterea și ajutorul pe care-l oferă fiilor și fiicelor sale.[20]

b. Statornicia în vocația pe care o avem. Printre cele mai frumoase zile din facultate a fost cea în care am citit din Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah: *„Stai în ce te-ai făgăduit tu și întru aceea îndeletnicește-te și petrece, și intru lucrul tău sporește. (...) nădăjduiește în Domnul și rămâi întru osteneala ta. (...) Binecuvântarea Domnului este plata celui credincios și într-un ceas, degrabă, răsare binecuvântarea Lui."*[21] Mărturisesc că în multe momente ale vieții această înțelepciune, și foarte multe altele, pe care le învățăm la ora de Religie, la Biserică, serile duhovnicești, mesele rotunde, simpozioane etc. m-au ajutat să fiu echilibrat psihic și să-mi văd de viață mai mult decât orice altceva. Învățăm multe și uităm multe. Contează, după cum spune înțelepciunea, ce ne rămâne după ce uităm. Ora de Religie, făcută de persoane cu vocație, este cea care ne modelează și ne dă scop vieții. Ce înseamnă să te opereze un om de vocație, care o face din pasiune și a făcut-o toată viața? Ce înseamnă un preot de vocație care slujește cu drag chiar dacă nu poate trăi din aceasta și este nevoit să mai muncească și altceva pentru a-și ține familia sau pentru a susține misiunea preoțească. Ce înseamnă un profesor de vocație care educă copiii fără să se gândească la cât este de prețuit și plătit de societate, având conștiința ca mâine elevul său poate fi neurochirurgul care-l va opera pe creier. Aceasta este diferența dintre a avea educație religioasă și a nu avea. Încă un aspect semnificativ. În momente grele din viață, când îți dai seama de propriile limite și de neputința celor din jur, comuniunea cu Preabunul Dumnezeu este singura care-ți dă nădejdea tămăduirii, ridicării, salvării din greutățile vieții.[22]

c. Dacă am botezat copiii și-i hrănim trupește, se cuvine să-i hrănim și duhovnicește și să ne îngrijim de formarea lor în complexitatea ființei umane. Educația este hrana ființei umane, iar dimensiunea religioasă este

20 Daniel Gligore, „Pledoarie pentru educația religioasă", *op. cit.*, p. 12-14.

21 Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah 11, 21-24.

22 *Ibidem.*

baza, parcursul dar și finalitatea formării omului. Concretizez acestea cu modelul Domnului Profesor Alexandru Ionescu, Dumnezeu să-l odihnească cu drepții! Ne medita pe toți pentru admiterea la facultate. Casa Domniei Sale era un adevărat centru cultural-educațional (îmi este model și mi-aș dori să pot fi dascăl), toate camerele fiind ocupate de ucenici ai săi sau ai Doamnei Sale. Copiilor săi nu le-a dat o zestre materială mare însă le-a dat hrana spirituală și zestrea culturală iar Preabunul Dumnezeu a ajutat să ajungă toți oameni de seamă, cu familii și tot ce le trebuie, iar Doamna Ionescu, mama copiilor, să vadă lumea cu ajutorul celor cărora le-a fost mamă trupească dar și duhovnicească. Câtă diferență între familia creștină și cei care primesc de-a gata totul și nu știu să aprecieze nimic! La finalul facultății, Înaltpreasfințitul Părinte Calinic, Arhipăstorul Argeşului şi al Muscelului, ne-a întrebat ceva care este versetul preferat al fiecăruia. La sfârşit, versetul pe care ni l-a pus la inimă era: *„Nu vă amăgiţi: Dumnezeu nu Se lasă batjocorit; căci ce va semăna omul, aceea va şi secera.”*[23] Iată, aşadar, după 14 ani, ce înseamnă educația religioasă dată de persoane dedicate slujirii lui Dumnezeu. Am uitat multe, dar unele s-au imprimat şi rodesc, cu ajutorul lui Dumnezeu, în inimile noastre.[24]

d. Respectarea părinților, a bunicilor și a tuturor semenilor: „Dumnezeu a zis: Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta...”[25] Părinții care susțin educația religioasă a copiilor se susțin și se cinstesc de fapt pe sine, asigurându-se că vor fi respectați de proprii copii dar și de alți copii care vor fi tinerii de mâine, iar puțin mai târziu vor fi generația următoare de medici, profesori, primari, preoți etc. Ce este mai frumos pentru un părinte ajuns la senectute decât să-și vadă copiii care-l cinstesc. Unde învață aceasta? La Biserică, la ora de Religie, la seri duhovnicești, la cititul cărților folositoare sufletului și trupului.[26]

e. Învață să facă fapte bune semenilor, având certitudinea că se identifică Dumnezeu cu ei. „Întrucât ați făcut unuia dintr-aceşti frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut.”[27] Ce poate fi mai important pentru un părinte, bunic, un om normal decât a contribui, după putere și pricepere, la împlinirea acestui deziderat. Aceasta este culmea educației și a bunei creșteri.

23 Galateni 6:7.

24 Daniel Gligore, „Pledoarie pentru educația religioasă”, *op. cit.*, p. 12-14.

25 Matei 15:4.

26 Daniel Gligore, „Pledoarie pentru educația religioasă”, *op. cit.*, p. 12-14.

27 Matei 25:40.

Să fii politicos, să faci fapte bune, să fii iertător, să te bucuri chiar când cineva-ți face sau zice ceva rău...[28]

f. *Își asigură sănătatea trupească și sufletească a copiilor.* Prin educația religioasă sunt învățați să discearnă binele de rău, conştientizând astfel dezastrul păcatelor concretizate în diferite fapte rele sau vicii: băutură, fumat, droguri, prostituție, depresii etc. Cât este de scumpă aceasta?[29]

g. Au conștiința legăturii între ajutorarea semenilor și mântuire. „Cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate."[30] Așadar, o lucrare esențială a fiecărui creștin este de a fi un apostol al educației religioase pentru semenii săi. Să ne gândim la valoarea acestui aspect. Omul înțelept care seamănă grâne având cele mai bune semințe, pentru a avea o recoltă binecuvântată, dă și vecinilor semințe. Alături de aspectul religios – răsplăteşte și înmulțeşte Preabunul Dumnezeu – este și un aspect material – dacă și vecinii au tot semințe bune se evită pericolul încrucișării și al degradării culturii datorită vecinătății cu soiuri inferioare. Aşadar, să avem conştiinţa că avantajul duhovnicesc implică și avantajul material, întrucât Domnul este Ziditorul lumii spirituale dar și al celei materiale, cele două fiind în dependență.[31]

Concluzii

Libertatea religioasă și de conștiință în mentalitatea publică este o dimensiune fundamentală a vieții umane. Exercițiul dialogului constructiv, al respectului și îngăduinței față de semeni, al dorinței de ajutorare și îndreptare frățească, într-un cuvânt al dragostei în plinătatea cuvântului sunt valori umane care stau la baza unei societăți normale. Fără aceste valori inestimabile, societatea involuează la stadii sclavagiste, în care omul este privit ca un instrument, ca un număr sau un bun ca oricare altul. Se impune mai mult ca oricând reevaluarea normalității vieții umane, în armonie și comuniune cu Preabunul Dumnezeu, toți semenii și creația în care am fost puși.

---

28 Daniel Gligore, „Pledoarie pentru educația religioasă", *op. cit.*, p. 12-14.

29 *Ibidem.*

30 Iacov 5:20.

31 Daniel Gligore, „Pledoarie pentru educația religioasă", *op. cit.*, p. 12-14.

Indiferent de situație, dialogul sincer și constructiv, având temei în iubirea față de toți semenii, după cum ne îndeamnă Mântuitorul, duce la cunoașterea reciprocă a oamenilor, la o mai bună înțelegere a lor și, în ultimă instanță, la îmbunătățirea vieții fiecărui membru și al societății în ansamblul ei. Aceasta este o certitudine pentru că indiferent de naționalitate, religie sau alte criterii socio-cultural-educațional-politice de la fiecare om avem ceva de învățat și de prețuit, întrucât este zidirea lui Dumnezeu, după chipul Său și, mai mult, este răscumpărat de Fiul lui Dumnezeu Întrupat, cu scump sângele Său.

Bibliografie

- Coman, Cristina, *Relațiile Publice și mass-media*, Polirom, 2000.
- Fiske, John, *Introducere în științele comunicării*, traducerea Monica Mitarcă, Editura Polirom, Iași, 2003.
- Gligore, Daniel, „Pledoarie pentru educația religioasă", în *Bucuria credinței*, nr. 1, dec. 2014-martie 2015, Curtea de Argeș, ISSN 1584-7918, ISSN-L 1584-7918.
- Gligore, Daniel, *Relațiile publice și comunicarea internațională*, Editura Dacpress, Curtea de Argeș, 2004.
- Lucien, Sfez, *O critică a comunicării*, traducere Radu Gârnacea, comunicare.ro, București, 2002.
- *Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- Strobel, Lee, *Pledoarie pentru Creator*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2005.
- Strobel, Lee, *Pledoarie pentru credința creștină*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2005.
- Strobel, Lee, *Pledoarie pentru Cristos*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2005.
- Zamfir, C., Vlăsceanu, L., *Dicționar de sociologie*, 1993.

AFIRMAREA IDENTITĂȚII ȘI LIBERTĂȚII RELIGIOASE ANABAPTISTE ÎN CONFLICTUL DINTRE CREȘTINII ȘI OTOMANII SECOLELOR XVI-XVII

Drd. Daniel NIȚULESCU
Universitatea din București
Director Departament Misiune Externă,
Biserica Adventistă – Conferința Muntenia
nitulescudaniel@adventist.ro

Abstract: The Affirmation of the Anabaptist Religious Identity and Freedom in the Conflict between the Ottomans and Christians in the 16th-17th Centuries
The article aims to analyze the affirmation of the anabaptist religious identity and freedom in the conflict between the Ottomans and Christians in the 16th-17th centuries. The research will also tackles the factors that have led to a change in the axiology of radical Christians in the assessment of Islam and the Ottoman Empire. Thus, not only the political-religious context is decisive in changing the paradigm, but also fulfilling its own agenda, Anabaptist's agenda. The analyze will also highlight the religious excesses that the Anabaptists have attracted to their public contempt.

Keywords: religious toleration and identity, Turks, Anabaptist, radical reform, pacifism

---

Introducere

Afirmarea propriei identități religioase reprezenta o problemă pentru protestanții secolului XVI, cu atât mai mult pentru cei care au descins din cei care au scindat creștinismul, cum erau, de exemplu, anabaptiștii, care asemenea dușmanilor externi, musulmanii, erau condamnați de

oponenți ca diabolici, ființe subumane, și uneori ca vrăjitoare.[1] Anabaptiștii radicali au primit acest nume din cauza diferențelor doctrinare față de majoritatea creștină, mai ales a practicării credobaptismului (botezul biblic administrat la o vârstă când omul înțelege, în timp ce majoritatea creștină practica pedobaptismul – botezul pruncilor), a pacifismului exacerbat – a refuzului majorității de a purta arme sau a dorinței de reformare permanentă a bisericii conform devizei: „semper reformanda" („continuând să se reformeze")[2]. Din cauza acestor considerente teologice, care îi făceau diferiți în ochii majorității creștine, a faptului că erau suspectați ca periculoși politic și, mai ales, din cauza rumorilor alimentate permanent de opinia publică cum că erau aliați ai musulmanilor, minoritatea anabaptistă a acelor vremuri a fost trecută prin „furcile caudine" ale persecuției atât de catolici cât și de confrații protestanți.

Secolul XVI - alianță anabaptisto-otomană?

În studiul lui Robert Schowebel despre imaginea turcilor în viziunea liderilor religioși radicali ai Renașterii, deducem că anabaptiștii (anabaptistul german Hans Hut, spiritualistul Sebastian Franck sau unitarienii din Europa de Est) și alte voci spiritualiste ale vremii erau avocații pacifismului, dorind evitarea războiului cu turcii, ba încă susțineau realizarea de alianțe cu aceștia.[3] Spre exemplu, grupul de credincioși condus de pastorul menonit Pieter Jansz (1565-1636), autointitulați „baptist-minded" sau „Doopsgezind" nu-i mai priveau pe otomani ca pe niște barbari din afară împotriva cărora trebuie lansată cruciada. Să nu uităm că ei înșiși se luptau cu discriminarea și persecuția. Cu toate că ei încă mai împărtășeau anumite viziuni comune cu protestanții și catolicii când era vorba de chestiunea musulmană, ei gândeau că puteau să

1 Gary K. Waite. *Eradicating the Devil Minions: Anabaptistes and Witches in Reformation Europe, 1535-1600* (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 33-34, 63-71, 197-205 *apud* Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 997.

2 Ellen G. White. *Martin Luther după 500 de ani. Introducere și Retrospectivă Istorică de Florin Lăiu* (Pantelimon: Viață și Sănătate, 2017), 94.

3 Schwoebel Robert. *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)* (New York: St. Martin's Press, 1967), 218-220 *apud* Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 997.

își afirme libertatea religioasă și de conștiință mult mai bine sub ocupație musulmană decât sub opresiunea catolică sau a prinților protestanți. Aceasta era o nouă și surprinzătoare evaluare a Islamului. În 1657 a fost tipărită o versiune germană a Coranului, fapt care a contribuit la o reevaluare pozitivă a Islamului și a profeților lui. Această evaluare pozitivă s-a născut din mânia împotriva persecutorilor, lupta creștinilor radicali pentru supraviețuire. Acești dizidenți creștini priveau cu ochi mult mai buni toleranța religioasă oferită de Semilună „popoarelor Cărții". Potrivit stereotipurilor creștine, musulmanii erau închinători barbari ai diavolului, temuți agenți ai diavolului în ultima mare bătălie între forțele binelui și răului.[4] Din 1520 erau priviți ca „biciul lui Dumnezeu" trimis să îndrepte păcatele creștinilor, chiar înainte de revenirea lui Isus.

Anabaptiști apocaliptici, ca germanul Ambrosie Spitelmaier, descriau scenele sfârșitului în note înspăimântătoare: „Dumnezeu va ridica un popor pe care noi îl numim păgân sau dușman al lui Hristos. Turcii vor fi acest popor. Ei nu vor aduce adevărata cruce, dimpotrivă, vor avea foarte puțină plăcere în aceasta. Toți oamenii vor fi înspăimântați, inimile tuturor vor cădea în disperare, oamenii vor fugi din fața armelor turcilor"[5].

Predicatorul milenialist, anabaptistul Hans Hut, promova o viziune escatologică a unei societăți transformate, în care nu doar turcii pedepseau aspru Europa prin omorârea prinților necredincioși, ci el prevedea o schimbare majoră cauzată de răzmerița credincioșilor aliați cu turcii.[6] Hut a supraviețuit Războiului Țărănesc din 1525 fugind, împreună cu mai mulți țărani din Salzburg și Wurzburg, la turci. Nu sunt evidențe că aceștia au luptat sub steagul Semilunei împotriva creștinilor, însă ei preferau, la fel ca bizantinii, „mai degrabă turbanul turcesc decât tiara Papei". Pe steagul lor roșu era desenată o semilună, un steag foarte asemănător cu cel otoman. Acesta era o expresie vie și fermă împotriva catolicismului. Din cauza represaliilor prinților, mulți soldați onorabili au dezertat din

4 Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 998.

5 C. Arnold Snyder. *Sources of South German/Austrian Anabaptism* (Kitchener: Pandora, 2001), 62 *apud* Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 998.

6 Klaus Deppermann. *Melchior Hoffman: Social Unrest and Apocalyptic Visions in the Age of Reformation* (Edinburugh: T & T. Clark: 1987), 200, 213 *apud* Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 998.

armată și au căutat pe turci, despre care mărturiseau că aveau mai multă credință decât prinții creștini. În ciuda rumorii și panicii create de turci, mai era loc și pentru aprecierea turcilor, mai ales atunci când profetul anabaptist Melchior Hoffman și alți lideri anabaptiști afirmau că adevărații creștini nu trebuie să lupte împotriva otomanilor, deși puteau să se organizeze pentru auto-apărare.[7]

În 1520, Melchior a făcut cunoscute viziunile lui Ursula Jost și Barbara Rebstock din Strasburg, care descriau acțiunile turcilor ca fiind „o lumină puternică de la Dumnezeu" ce strălucea în armatele otomane, care se pregăteau să distrugă Europa coruptă.[8] O evaluare asemănătoare a pericolului otoman a avut loc în 1527, în timpul judecării lui Michael Sattler, presupusul autor al faimoasei Declarații de Credință Schleitheim: „Dacă turcii năvălesc în țară, nu trebuie să luptăm împotriva lor și, dacă ar fi corect să purtăm războaie, ar trebui mai degrabă să luptăm împotriva creștinilor decât împotriva turcilor.[9] „Turcii sunt autentici și nu cunosc religia lui Hristos. Ei sunt turci după carne. Dar voi pretindeți că sunteți creștini, vă lăudați că sunteți creștini, dar îi persecutați pe adevărații urmași ai lui Hristos. Voi sunteți turci în spirit."[10] În același ton se exprima și anabaptistul austriac Hans Schlaffer: „Acești pretinși creștini sunt mai răi decât turcii".[11] În 1535 autoritățile locale se temeau că o parte din refugiații moravieni s-au alăturat turcilor, în timp ce anabaptiștii din regiunea Romrod (Hesse) erau convinși, în 1530, că turcii vor aproba credința lor, oferindu-le libertate.[12] În 1527, anul execuției lui Sattler, Hans Denck predica despre societatea ideală a celor care cred în Evanghelie, o societate unde fiecare locuiește în pace, indiferent dacă este turc sau păgân, indiferent ce crede, fără să se supună vreunui magistrat

7 Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 999.

8 Klaus Deppermann. *Melchior Hoffman*, 209-212.

9 John H. Yoder. *The Legacy of Michael Sattler* (Scottdale: Herald Press, 1973), 71 *apud* Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 999.

10 *Ibidem*.

11 C. Arnold Snyder. *Sources of South German/Austrian Anabaptism* (Kitchener: Pandora, 2001), 85 *apud* Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 999.

12 Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 1000.

în chestiuni de credință.[13] Nu doar ca mulți anabaptiști îi favorizau pe otomani în detrimentul creștinilor persecutori, însă ei priveau la Statul Otoman ca la un model vrednic de urmat în ceea ce privește raportarea la dizidenții religioși. În *Radical Reformation*, capitolul ,,Pagans, Jews and Muslims in the Perspective of Radical Reformation", George William descrie viziunea anabaptiștilor cu privire la un stat tolerant: „o biserică interconfesională a credincioșilor semiți" sau un loc unde musulmanii, evreii și păgânii credincioși, care făceau deja parte din *Ecclesia Spiritualis* în măsura în care se conformau Cuvântului din sufletul lor.[14] Interesul lui Thomas Muntzer pentru misticism l-a condus la studiul Coranului. El declara: „Eu predic o Evanghelie pe care Luther nu o predica, dar care este în conformitate cu inimile celor aleși din întreaga lume. Chiar dacă s-a născut turc, un om poate să aibă *ankunft-ul* (debutul aceleiași credințe), aceasta este *bewegung-ul* (mișcarea, impulsul) Duhului Sfânt, așa cum este scris în Biblie despre centurionul Corneliu, un om temător de Dumnezeu".[15] Acest fanatic religios se vedea pe sine ca o întruchipare a spiritului macabeic, un lider davidic și solomonic în Noul Ierusalim întemeiat la Munster. Prin urmare, o parte dintre anabaptiști, din cauza asocierii cu practici mozaice a fost catalogată și discriminată drept iudaizantă. În Strasbourg existau adepții Pentateuhului și antitrinitarieni, în Silesia trăiau anabaptiștii sabatareini inspirați de Oswald Glaidt și Andrew Fischer, în Padova existau anabaptiștii unitarieni, iar în Veneția și Napole anabaptiști care clamau escatologia iudaică; de asemenea patriarhalismul lui Hutter, mesianismul apocaliptic al lui John Hut și Melchior Hoffman[16], toate acestea au condus la asocierea lor cvasigenerală cu iudeii.

În 1539 anabaptisul David Joris privea lumea musulmană ca pe un stat-model prosper datorită toleranței religioase acrodate minorităților religioase. Doar că și Joris se complace în *chemarea* megalomană a regilor davidici instaurați la cârma nu-știu-cărui regat anabaptist. În urma unor

13 Walter Klaassen. *Anabaptism in Outline* (Scotdalle: Herald Press, 1981), 292 *apud* Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 1000.

14 George Huntston William. *The Radical Reformation*, 3rd ed. (Kirksville: Truman State University Press, 2000), 1266.

15 *Ibid.*, 1269

16 George Huntston William. *The Radical Reformation*, 3rd ed. (Kirksville: Truman State University Press, 2000), 1265.

viziuni propovăduiește o curățire spirituală care presupunea o întoarcere la copilăria edenică, când oamenii vor fi liberi de orice pudism sexual, poligamia și desfrâul fiind considerate norme.[17]

Guillaume Postel, care scrie *Le Republique des Turcs*, în 1580, era un bun cunoscător al Levantului și un fervent proponent al unei astfel de viziuni. Predicatorii Bisericii Reformate din Strasbourg, avertizau, în 1545, consiliul local de vizita lui Joris și a adepților săi în oraș: „Unii neagă existența diavolului, alții argumentează că trebuie să tolerăm pe toți cetățenii, fie ei evrei, turci sau catolici".[18] Cei de la apus și răsărit din versetul biblic: „Dar vă spun că vor veni mulți de la Răsărit și de la Apus și vor sta la masă cu Avraam, Isaac și Iacov în Împărăția cerurilor" (Matei 8:11), erau, în viziunea unor predicatori anabaptiști, turcii și păgânii. Unitarianul Jacob Paleologu (1520-1585) vedea în musulmani drept „turci creștini", descendenții creștinilor Imperiului Bizantin, care știau mai multe despre Biblie și Dumnezeu decât mulți creștini. El a făcut apel la o toleranță religioasă universală, unde își pot găsi locul „evreii, neamurile și turcii creștini". Această formă de ecumenism a fost posibilă datorită vederilor sale antitrinitariene.[19]

În pofida unei prezențe permanente a ,,turcului" în imaginarul predecesorilor coreligionari, Menno Simons (1496-1561), părintele fondator al menoniților respinge viziunea lor apocaliptică și josnicul regat de la Munster, în care violența și poligamia erau justificate. Ca urmare, turcii nu mai reprezentau „biciul lui Dumnezeu". Menno i-a criticat pe luterani, pe care îi compară cu turcii și tătarii: ,,Cineva poate găsi cu greu vieți atât de lumești și abominabile, printre turci și tătari, așa cum vezi la acești oameni".[20] Ca răspuns la aceste cuvinte, luteranul Alberus Erasmus, din New Brandenburg, scria în 1565: ,,la fel ca turcii, evreii și păgânii, anabaptiștii comit infanticid spiritual prin nebotezarea copiilor".[21] În

17 Thomas, N., Finger. *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 38.

18 John D. Derksen, "Strasbourg's Religious Radicals from 1525 to 1570: A Social Histos ry" (PhD, University of Manotiba, 1993), 351.

19 George Huntston William. *The Radical Reformation,* 3rd ed. (Kirksville: Truman State University Press, 2000), 1151.

20 Menno Simons, "The True Christian Faith", *Collected Writings,* 333.

21 Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 1003.

1545, Menno deplângea zelul persecutor al luteranilor care s-au alăturat turcilor și catolicilor.

După 1530, referințele apocaliptice cu privire la turci sunt mult mai rare. În 1561, predicatorii din Hesse au raportat contului că anabaptistul Leonhard Schneider le-ar fi spus că „Duhul Sfânt este în fiecare persoană, fie că este iudeu, păgân sau turc".[22] Misionarii anabaptiști erau supranumiți „turci" sau „evrei". În timp ce protestanții erau preocupați cu reformarea Bisericii, iar catolicii cu păstrarea unității, acești anti-creștini sau sub-creștini au luat în serios porunca lui Hristos de a face ucenici din toate neamurile.[23] Încă un motiv ca opinia publică religioasă de la acea vreme să-i asocieze cu păgânii, turcii și evreii.

Împăratul Rudolph era îngrijorat de zvonurile conform cărora anabaptiștii huteriți din Moravia nu doar că îi tolerează pe musulmani, ci s-au unit cu ei împotriva creștinilor.[24] În anii de război (1593-1606), pacifiștii huteriți au suferit enorm. Salomon Boger a călătorit prin teriț toriile stăpânite de turci, a ajuns chiar până în Istanbul, cu misiunea de a salva cât mai mulți huteriți capturați. Anabaptiștii au suferit foarte mult din cauza presupusei lor asocieri cu Islamul, din cauza suspiciunii că sunt aliații ai „marelui turc", și că, asemenea turcilor și vrăjitoarelor, ei sunt aliații diavolului.[25]

Secolul XVII în relațiile anabaptisto-turcești: schimbare de paradigmă?

În secolul XVII, anabaptiștii nu mai au aceleași simțăminte pozitive față de musulmani. Una dintre explicații ar fi toleranța de care au început să se bucure minoritățile religioase în Europa. Printre minoritățile sectare care se bucurau de o oarecare pace se numără: menoniții, luteranii, evreii, în timp ce socinienii antitrinitarieni erau încă socotiți

22 *Ibidem.*

23 George Huntston William. *The Radical Reformation,* 3rd ed. (Kirksville: Truman State University Press, 2000), 1276.

24 C. Arnold Snyder. *Sources of South German/Austrian Anabaptism* (Kitchener: Pandora, 2001), 62 *apud* Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 125-126.

25 Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 1004.

în afara legii. În ciuda eforturilor sale de a fi echilibrat și neutru în lupta dintre turcii musulmani și europenii creștini, pastorul menonit Pieter Jansz Twisch tinde mai degrabă să creadă rapoartele negative despre turci. Spre exemplu, el povestește despre abuzurile pe care turcii le comit în Ungaria: îi forțează pe creștini să se convertească la Islam, îi împovărează cu taxe și mită, le răpește fetele frumoase și le ia întâii-născuți de parte bărbătească, cei mai vajnici fii ai lor, ca să întărească corpul de elită al ienicerilor. El deplânge starea țăranilor din ce în ce mai sărăciți de biruri și daruri.[26] Vorbind despre mica comunitate menonită din Ungaria, Twisch, spre surprinderea multora, ajunge să ia partea chiar și catolicilor persecutați. În finalul apologiei sale despre „libertatea de conștiință", el precizează faptul că menoniții și alte secte sunt tolerate în multe părți ale principatelor din Europa Răsăriteană, inclusiv în Ungaria și Polonia, unde regele Sigismund al III-lea a oferit libertate mai multor grupuri religioase: „evrei, turci, arieni, ebioniți, husiți, romano-catolici, luterani, calviniști, menoniți și multor alte secte" cu toate că „în teritoriile turcilor este garantată foarte puțină libertate".[27]

Turcii nu mai sunt modele de urmat în ce privește promovarea toleranței, așa cum erau percepuți de David Joris cu câțiva ani în urmă. În această parte de Europa, prinții romano-catolici sunt exemple demne de urmat în ceea ce privește toleranța față de minoritățile religioase. Turcii tolerează minoritățile religioase doar în schimbul achitării unei taxe speciale (*dhimmi*). Rescriind istoria religiei islamice și a întemeietorului ei, Twisch afirmă că un călugăr nestorian, Sergiu, care a devenit prietenul lui Mahomed, l-a ajutat pe acesta să întemeieze o nouă sectă care nu este nici creștină, nici păgână sau iudaică, ci a adunat ceva din fiecare. Exoticul Mahomed a primit revelațiile din cauza epilepsiei de care suferea. Twisch pune expansiunea sectei sale pe seama căsătoriei cu văduva bogată și a învățăturii dublate de sabie și violență. El compară Islamul cu romano-catolicismul, subliniind aspectele doctrinare comune dintre cele două religii: mântuirea prin fapte, poligamia (*sic!*), concepția conform căreia martirii se duc direct la cer, și executarea celor care nu cred ca ei. Twisch, în mod ironic, îl acuză pe Mahomed exact cu injuriile de care se

26 Gary K. Waite."Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 1006.

27 *Ibid.*, 1007.

bucurau anabaptișii, și anume că „Mahomed învață că, în cele din urmă, și demonii vor fi salvați". Twisch poate fi acuzat pe bună dreptate că a diseminat cele mai negative rumori despre Mahomed și musulmani. Cu toate acestea, comparând povestea lui cu cea a sursei sale, Niclaes de Klerck, și a scrierii *Abominațiunile celui mai proeminent dintre eretici* (1607), constatăm că acesta lasă deoparte cele mai acuzatoare puncte. Twisch se ferește să aducă în scenă acele elemente anti-mahomedane privitoare la posedare diabolică sau episoade de vrăjitorie, acuzații adresate, în perioada mai timpurie, anabaptiștilor și menoniților. Doctorul și controversatul alchimist olandez Galenus Abrahamsz încerca să unească diferitele secte anabaptiste din Olanda, în anii 1650. Oponenții lui l-au acuzat că, în 1664, ar fi făcut următoarea mărturisire: „În imperiul turcesc spun că aș accepta Coranul în măsura în care este în conformitate cu Biblia, în Spania deciziile conciliului de la Trent, inclusiv Talmudul evreiesc".[28] În așteptarea milenialistă mistică a lui Abrahamsz (promova Kabala printre creștini și credința conform căreia trupurile umane se vor transforma într-o ființă spirituală), chiar înainte de revenirea lui Isus, papalitatea se va prăbuși, protestanții se vor uni, evreii se vor converti, iar turcii vor fi atât convertiți cât și cuceriți.

Concluzii

De la viziunea apocaliptică despre turci – „biciul lui Dumnezeu", percepția anabaptistă și menonită s-a schimbat direct proporțional cu schimbările climatului politic al vremii. Chiar dacă relațiile dificile dintre Semilună și partea răsăriteană a Europei au contribuit la schimbarea percepției, îmbunătățirea condițiilor de trai și sporirea toleranței religioase din partea prinților catolici au fost considerați factori decisivi în schimbarea paradigmei. Dacă în secolul al XVI-lea turcii erau lăudați pentru gradul ridicat de toleranță oferită sectelor religioase, un stat-model care prosperă, în secolul al XVII-lea prinții romano-catolici sunt dați ca exemple demne de urmat. Așa cum a existat calvino-turcismul, în secolul al XVI-lea am putea vorbi și despre anabaptismo-turcismul, sigur, construit pe jumătate de realități și pe o doză mare de frica diseminată

28 Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010): 1010.

de creștini europeni majoritari. Pe acest fundal al luptei pentru supraviețuirea religioasă, trebuie precizat faptul că spiritul de toleranță religioasă promovat de anabaptiști nu s-a materializat fără costuri. Unul dintre cele mai mari prețuri a fost spiritul ecumenic promovat de anumite grupuri de anabaptiști radicali. Articolul ne relevă și o cauzalitate corectă între manifestările fanatice și fenomenul persecuției anabaptiștilor. Din nefericire, cei mai mulți anabaptiști au avut de suferit din cauza devianțelor unora dintre ei. Un alt preț plătit a fost nivelarea doctrinară între religia creștină propusă de minoritarii anabaptiști, religia islamică și anumite elemente ezoterice iudacie; între Biblie, Coran, Talmud și Cabala. O astfel de comuniune nu doar că este artificială, dar capătă accente ecumenice nefaste, și nu are cum să reziste probei timpului. Articolul amintește apropierea unor lideri anabaptiști de religia islamică și iudaică, prin negarea doctrinei Trinității și adoptarea altor învățături nebiblice. Apreciem rolul anabaptismului în promovarea spiritului tolerant, însă aceasta nu ar trebui înfăptuit cu riscul dizolvării adevărului biblic.

Bibliografie

- Corrigan John, Frederick Denny, Jaffee Martin S.,Eire Carlos.Jews, Christians, Muslims: A Comparative Introduction to Monotheistic Religions, New York: Taylor & Francis Group, 2012.
- Ellen G. White. *Martin Luther după 500 de ani. Introducere și Retrospectivă Istorică de Florin Lăiu,* București: Viață și Sănătate, 2017.
- Finger N. Thomas. A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.
- Gary K. Waite. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", The Sixteenth Century Journal, vol. 41, no. 4 (2010).
- George Huntston William. *The Radical Reformation,* 3rd ed. (Kirksville: Truman State University Press, 2000).
- Peters F. E. The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition, Princeton: Princeton University Press, 2003.

- Schwoebel Robert. *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)*(New York: St. Martin's Press, 1967).
- ________________. "Coexistence, Conversion, and the Crusade Against the Turks", Studies in the Renaissance, vol. XII (1965).
- White, Ellen G. *Martin Luther după 500 de ani. Introducere și Retrospectivă Istorică de Florin Lăiu,* București: Viață și Sănătate, 2017.

VALORI, IDEALURI ŞI MODELE CULTURALE LA TINERI, ÎN CONTEXTUL LIBERTĂȚII DE CONŞTIINȚĂ

Conf. univ. dr. Delia–Mariana ARDELEAN
Centrul Județean de Resurse şi Asistență Educațională Maramureş
Universitatea de Vest „Vasile Goldiş" Arad
Facultatea de Ştiințe Socio-Umane şi Educație Fizică şi Sport
deliamarianaardelean@yahoo.com

Abstract: Values, Ideals and Cultural Models for Young People, in the Context of Freedom of Conscience
The world of values for young people, and not only for them is opened; it is continually renewing, through the disappearance of some and the apparition of others. The adolescent, the young one passes, many times, preferentially the values through the filter of its own thinking and experience, achieving so the passage from concrete to abstract thinking. For the young who is growing up, the legitimacy of the axiological system proposed is very important, his thinking becoming more and more critically doubtful and presenting rational arguments, explicit for different practices, standards and values with which society operates at a certain point.
Keywords: ideals, values, adolescence, life goals, cultural models

1. Introducere

Psihologia socială evidențiază importanța pe care o are autocunoașterea în procesul de adaptare a omului la mediul social, în condițiile lumii de azi. Pe parcursul acestui amplu proces de adaptare, comportamentul uman este influențat nu doar de lumea înconjurătoare, ci și de fen lul în care noi percepem lumea. Nu de puține ori s-a demonstrat că omul

are o miză globală, o miză a omului în contact cu lumea, cu situațiile concrete de viață.

Pornind de la acest context, ne-am propus să facem o scurtă incursiune în creionarea profilului psihologic al tânărului de azi. Tinerii din ziua de azi se împart în două categorii: prima categorie – tinerii calmi, echilibrați, angajați pe drumul realizării unui ideal, tineri care știu cu fermitate și convingere ce doresc în viață; a doua categorie – tinerii irascibili, egoiști în tot, chiar și în iubire, cruzi cu ei înșiși și cu ceilalți, trași în jos de forțe nevăzute, pentru un scop ieftin. Mulți dintre aceștia din urmă bâjbâie și nu găsesc calea spre adevăr, nu știu ce vor. Își încep drumul spre un posibil ideal, însă se împiedică și abandonează, apoi, pornind de la un gând rătăcit care le atrage atenția, se apucă să-și continue drumul, să-și recupereze idealul.

Unora dintre tineri din ziua de azi le este frică să-și făurească un ideal; teama de a nu fi dezamăgiți este mai mare decât forța pe care ar trebui să o aibă pentru a lupta. Atingerea unui ideal depinde de felul în care este privit și abordat. Sufletul tânărului de azi este capricios și schimbător, deci un ideal peren nu intră în discuție.

Dacă ne referim la idealul tinerilor, pentru tinerii din cea de-a doua categorie, în mare parte acesta este umbrit de întrebări și de pericolul dispariției comunicării interpersonale. Mulți dintre ei se complac prea mult în această societate în care sunt obligați să se integreze; unii refuză acest lucru și sunt taxați drept „rebeli", deși au și ei idealurile lor. Mulți tineri ajung să creadă că, într-adevăr, ei nu mai au niciun ideal și nu din cauza lor sau, mai bine zis, nu numai din cauza lor, căutând vinovați pentru situația lor. Principalul vinovat este societatea, care, aflată într-o continuă schimbare/dezvoltare, tinde spre anumite valori. Se observă însă că multe dintre valorile atinse de tineri nu includ în ele „idealurile". Să fie oare idealurile ceva depășit? Să se mulțumească tânărul nostru doar cu prezentul?

Acest lucru ar trebui să ne îngrijoreze pe noi, adulții, și să ne oblige să le oferim repere pe care să le oferim necondiționat în momentele în care își clădesc propriul sistem de valori, idealuri, reprezentări sociale și orientări de viață, să îi ajutăm să știe cine sunt și ce vor să facă, cu adevărat.

2. Orientări de viaţă şi modele culturale la tineri

Care sunt orientările lor de viaţă, modelele lor culturale? Oare mai exercită familiile contemporane o funcţie de transmitere a poziţiilor sociale şi a modelelor culturale?

Putem înclina spre un răspuns mai degrabă afirmativ, chiar dacă nu în termenii tranşanţi utilizaţi de unii autori.[1] Părinţii continuă să dorească să transmită efectiv valori, atitudini, norme, modele comportamentale etc. Dezvoltarea sistemului şcolar nu pare a fi condus la o „demisie pae rentală" din rolurile educative, ci, dimpotrivă, la o redefinire a acestor roluri. Modelele şcolare se constituie în majoritatea cazurilor în repere care obligă familia la o atitudine: ea şi le poate asuma, le poate supune unor critici uşoare sau virulente, le poate chiar recuza, dar rareori abandonează viitorul copiilor lor în mâinilor dascălilor. Școala multiplică modelele puse în faţa copilului, respectiv a adolescentului şi nu elimină modelele concurente; între acestea, modelele familiale continuă să exercite o influenţă diferenţiată, de la o familie la alta, dar deloc neglijabilă.

Unii autori, printre care şi Margaret Mead (1970), analizează deosebirile esenţiale dintre mecanismele învăţării caracteristice unor culturi de complexităţi diferite: tipul postfigurativ, în care cultura este transmisă copiilor de părinţii lor; tipul cofigurativ, în care învăţarea culturală se reg alizează în grupările de egali, copiii/tinerii şi adulţii învăţând de la membrii generaţiei din care fac parte, şi tipul prefigurativ, în care adulţii înşişi au învăţat de la copiii lor.

O cultură posfigurativă este orientată către trecut: trecutul generaţiei bunicilor este prezentul generaţiei părinţilor şi va fi viitorul generaţiei copiilor. Ea implică existenţa obligatorie a trei generaţii şi transmiterea modelului de comportament de la generaţiile vârstnice către cele tinere. Schimbarea este lentă şi imperceptibilă, elementele inovatoare sunt rapid asimilate în elemente tradiţionale, iar educaţia transmite sentimentul continuităţii, al atemporalităţii. Calitatea de membru, conferită în mod obişnuit prin naştere şi, uneori, prin opţiune personală, impune o

1 „Totul se transmite" a fost leitmotivul intervenţiilor cercetătorilor de la Mons (Pourtois, Desmet) în cadrul mesei rotunde cu titlul „Ce qui se trasmet", organizate cu prilejul Bienalei Educaţiei şi Formării, a Universităţii pariziene Paris – V – Sorbone (1996). „Totul se transmite", cultură, experienţă, inteligenţă etc., dar în condiţiile unei „ocultări totale": nimeni nu ştie că este implicat într-un proces de transmitere.

adeziune totală la conținuturile culturale. Contactul cu alte culturi, diferite – în cazul migrației, de pildă – nu face decât să întărească sentimentul identității și al apartenenței particulare și să conserve acele conținuturi. Persistența unei culturi pare a fi cu atât mai mare cu cât ea este învățată în condiții de privațiuni și suferință. O astfel de cultură nu exclude nici tratamentul diferențiat al unor copii destinați să realizeze mult mai mult decât ceilalți, nici conflictele dintre generații; acestea din urmă sunt însă, cu timpul, depășite pentru că nu au drept cauză decât diferențele superficiale între modelul tradițional și comportamentul tinerilor. Prototipul culturii postfigurative îl reprezintă cultura primitivă izolată, dar elementele postfigurative pot fi identificate și în culturile moderne complexe.[2]

O cultură cofigurativă este o cultură orientată către prezent, în care modelul predominant în procesul de socializare a copiilor, adolescenților, ca și în acela de socializare al adulților, îl reprezintă comportamentul egalilor. Caracteristica esențială a culturilor cofigurative este diferită de aceea a părinților și bunicilor, astfel încât ei sunt obligați să găsească soluții și stiluri culturale noi pe care le împărtășesc cu egalii.

Educația devine astfel o „afacere" a familiei restrânse, iar diferențele între generații sunt acceptate ca normale.[3] Aceasta nu înseamnă că societatea se dispensează de modelul postfigurativ. În toate culturile cofigurative, adulții păstrează o poziție dominantă în sensul că ei sunt cei care fixează cadrul și limitele în care cofigurația poate avea loc și sancționează (acceptă sau resping) comportamentele inovatoare. Unele societăți instituționalizează cofigurația, fapt ce permite apariția unei culturi

---

2 „Singura caracteristică esențială și determinantă a unei culturi postfigurative – sau a unor aspecte ale unei culturi care rămân postfigurative în mijlocul unor importante schimbări care afectează limba și tradiția – este aceea de a fi împărtășită de către membrii a cel puțin trei generații, astfel încât copilul care crește va admite fără discuție ceea ce este admis fără discuție în anturajul său. Această calitate de a fi non-numite, non-verbalizate și inconștiente dă culturii postfigurative, ca și aspectelor postfigurative ale oricărei culturi, o mare stabilitate" [Mead, 1970, trad. fr., 1971: 58-59].

3 „Concentrarea vieții familiale asupra familiei restrânse, în care bunicii ai fost eliminați și în care legăturile de rudenie cu colateralii au slăbit foarte mult, caracterizează situațiile de imigrare, când un mare număr de persoane se deplasează la mari distanțe și trebuie să se adapteze la moduri de existență noi și foarte diferite de cel vechi. Cu timpul, această situație privilegiată a familiei restrânse face parte integrantă din noua cultură; chiar atunci când bunicii sunt prezenți, influența lor este redusă. Nu se mai așteaptă de la ei să fie modele pentru nepoți, nici de la părinți să se pronunțe asupra mariajelor sau carierelor copiilor lor adulți. Toată lumea așteaptă să vadă copiii părăsindu-și părinții și urcând în societate – așa cum au făcut-o și părinții lor –, iar această așteptare face parte din cultură" [Mead, 1970, trad.fr"., 1971:87-88].

a tinerilor. Cultura cofigurativă se defineşte ca o cultură care întreţine sentimentul schimbării continue şi, în consecinţă, al insecurităţii, în faţa căruia individul elaborează strategii de auto-protecţie în forma legitimării privaţiunilor şi dificultăţilor prezente prin speranţa într-un viitor mai bun.[4] Generaţia tânără se poate ataşa fie modelului oferit de un „mentor" adult aparţinând altei clase, fie modelului celui oferit de un „lider" din grupul său de vârstă, care a inventat un nou comportament. Cu timpul, comportamentul „liderului" este împărtăşit de un număr mare de tineri şi se normalizează, iar revolta tinerilor, conflictul între generaţii devin părţi integrante ale culturii.

Mediul socio-cultural în care trăiesc tinerii le permite acestora o structurare globală a universului axiologic în următoarele niveluri: valori general umane; valori ale unui sistem social-politic; valori ce ţin de o anumită cultură şi etnicitate; valori ale grupurilor sociale mari şi medii; valori ale microgrupurilor; valori individuale, personale.

Există însă tendinţa din partea acestora de a opera cu propriile valori, ca şi cadre de referinţă absolute. Este necesar să avem în vedere că, în faţa tânărului, axiologizanţi primari şi cei operanţi sunt unităţi mai mici (familia, cercul de prieteni, relaţiile interpersonale directe). Cu cât un nivel axiologic este inclus în mai multe altele, cu atât este mai dens valoric, deoarece le concentrează în principiu pe toate celelalte.

Familia, de exemplu, este întotdeauna o familie dintr-un anumit mediu social, reprezintă o anume cultură şi grupare socială şi, ca atare, va putea oferi, în grade diferite de diversitate şi acurateţe, respectivele valori personalităţii tânărului în formare.

Există diferenţe vizibile între tineri în ceea ce priveşte constituirea sistemului propriu de valori. Experienţa proprie de viaţă este unul dintre factorii importanţi în structurarea valorilor. Această experienţă face ca valorile trăite autentic să se deosebească de cele doar cunoscute. Dar omul, tânărul nu poate trăi singur. Experienţa lui socială se intercondiţionează cu cea a societăţii şi aceasta din urmă poate exercita o anumită

4 „Individul crescut într-o familie restrânsă unde nu trăiesc decât două generaţii ştie că tatăl şi mama sa se deosebesc de cei patru bunici ai săi şi că, atunci când vor creşte, copiii săi se vor deosebi de el. În societăţiile contemporane, se adaugă la aceasta perspectiva ca instrucţia dată copilului să fie, în cel mai bun caz, o pregătire parţială a intrării lui în alte grupuri în afara familiei. Luate împreună, faptul de a creşte într-o familie restrânsă în evoluţie şi acela de a fi obligat să intre în noi grupuri dau individului sentimentul de a trăi într-o lume în schimbare constantă." [Mead, 1970, trad. fr. 1971:'98-99]

presiune, în sensul acceptării de către tineri a unor valori şi respingerea altora. Lumea valorilor este deschisă și ea se înnoieşte continuu, prin dispariția unora şi apariția altora (Iluț, 1994). Adolescentul, tânărul, trece, de multe ori, preferențial valorile prin filtrul propriei gândiri şi experiențe, realizând trecerea de la gândirea concretă la gândirea abstractă.

Pentru tânărul în devenire este foarte importantă legitimitatea sistemului axiologic propus, gândirea lui devenind din ce în ce mai mult critic-dubitativă şi pretinzând argumente raționale, explicite pentru diferite practici, norme şi valori cu care societatea operează la un moment dat. Aceasta permite ca, în procesul de trecere de la adolescență la tinerețe, personalitatea să fie mult mai independentă față de influențele și sugestiile venite din exterior.

Traseul inserției tânărului în viața socială nu este nici pe departe unul liniar şi uniform, ci cuprinde două mari faze: socializarea primară şi socializarea secundară. Socializarea primară înseamnă socializarea propriu-zisă, care are loc în copilărie şi prin care individul, născut doar cu potențialități pentru viața socială, devine un membru efectiv al ei, achiziționând cunoştințe, deprinderi, atitudini şi comportamente umane.

Socializarea secundară este legată de diviziunea socială a muncii şi de distribuirea socială a cunoştințelor. Ea presupune internalizarea cerințelor, informațiilor, valorilor promovate de diferite instituții specializate. Dacă în socializarea primară individul asimilează„lumea socială de bază", prin socializarea secundară el îşi însuşeşte realități parțiale, „sublumi". Totodată, socializarea secundară înseamnă şi trecerea de la lumea copilăriei, „de acasă", la o lume mai eterogenă – școala. Și aici funcționează persoane semnificative, dar ele sunt mai fluctuante, iar individul are un anumit control asupra lor, în sensul că poate renunța la ele în favoarea altora, cu scopul menținerii identității proprii. Spontan sau conştient, el va selecta din potențialul relațiilor interpersonale pe acelea care îi confirmă și întrețin autoidentificarea și stima de sine.

3. Concluzii

Ar fi cu totul naiv şi incorect să concluzionăm că tinerii sunt mai superficiali decât autentici? Facem îndeajuns de mult ca societate încât să îi apropiem pe tinerii de azi de adevăratele valori?

Răspunsul la cele două întrebări este pe cât de simplu, pe atâta de complex. El presupune, din partea noastră, a fiecăruia, o incursiune în timp, pentru a reflecta asupra perioadei tinereții noastre, în comparație cu cea a tânărului din ziua de azi. În urma exercițiului de reflecție, vom constata, probabil, că există la fel de multe provocări în ambele segmente de timp, doar natura și modul de percepție și rezolvare sunt diferite.

Bibliografie

- Birch, A., (2000), *Psihologia dezvoltării*, Editura Tehnică, Bucureşti.
- Bonchiş, E., (1987), *Studierea imaginii de sine în copilărie şi în adolescență*, Editura Imprimeriei de Vest, Oradea.
- Bonchiş, E., (2004), *Psihologia vârstelor*, Editura Universității din Oradea.
- Crețu, T., (2001), *Adolescența şi contextul său de dezvoltare*, Editura Credis, Bucureşti.
- Iluț, P. (1973), *Atitudinea față de valori şi imaginea de sine*, Cluj, în „Probleme sociologice ale tineretului", Seria Sociologia.
- Iluț, P. (1973), *Atitudinea şi relația ei cu comportamentul*, Studia Universitas Babeş-Bolyai, Seria Sociologia.
- Iluț, P. (1984), *Problematizări şi explicitări epistemologice în abordarea axiologicului*, Studia Universitas Babes-Bolyai, Seria Philosofia.
- Iluț, P. (1995), *Structuri axiologice din perspectivă psihosocială*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
- Linton, R. (1968), *Fundamentul cultural al personalității*, Bucureşti, Editura Ştiințifică.
- Pavelcu, V. (1980), *Invitație la cunoaşterea de sine*. Bucureşti, Editura Ştiințifică.
- Piaget, J. (1980), *Judecata morală la copil*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
- Piaget, J. (1970), *Psihologia copilului*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

- Șchiopu, U., (1997), *Criza de originalitate la adolescenți,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
- Vianu, T. (1942), *Introducere în teoria valorilor,* Editura Științifică, Bucureşti.

O PROBLEMĂ DE CONȘTIINȚĂ – DE LA LIPSA ICOANEI SPRE CRIZA IMAGINII ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Pr. prof. univ. dr. Emil JURCAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba Iulia, Romania
emiljurcan@yahoo.com

Abstract: A Problem of Consciousness – From the Lack of the Icon to the Image Crisis in Contemporary Society. The theme proposed in this study is an attempt to respond to one of the biggest current crises: image crisis. We are unfortunately living in a world that no longer has the sacred vertically image, but only the day-old faces of horizontality. Why happened this? Because we lost the sacred authentic image. Because we became too horizontal in life. We are bent over materiality and forget to look at the sacred image of heaven and God. The icon is the only image that resists time and space, because it comes from the eternal face of God. The icon is also a sacred image and a holy divine presence, full of grace. The world needs a return from the prosaic and banal image to the real icon that sanctifies us.
Keywords: icon, image, paradise, secularism, God

Niciodată explozia imagistică nu s-a amplificat atât de mult ca în ultimii ani, când omul a intrat foarte puternic în era digitalizării[1]. Imaginea este modul comunicativ al omului, care devine dependent de imagine, chiar dacă această imagine este mai degrabă o interfață decât o realitate.

1 Despre religia digitalizată, considerată ca o religie vie, scrie Christopher Helland, în studiul său *Digital Religion* (în vol. *Handbook of Religion and Society*, editor John DeLamater, Springer Publishing, Switzerland, 2016, p. 177 - 196). El consideră că această religie digitală ar putea fi o religie reală, vie pentru societatea care trăiește din această digitalizare a vieții.

Trăim într-o permanentă iluzie a imaginii, care a devenit pentru mulți o egolatrie. Suntem stăpâniți de propria imagine ca de o mentalitate idolatră, deși știm cu toții că viața este totuși *o picătură între minutul acesta și celălalt* (Magda Isanos).

Mai mult decât atât, în lipsa unei reale imagini sacrale, am „sacralizat" propria noastră imagine, într-o permanentă luptă cu tiparele. Suntem introduși în șabloane, în care cifra este mai importantă decât realitatea spirituală. Lipsa imaginii sacre[2] sau banalizarea ei a dus la pseudo-imagini sau surogate, care au fost și sunt pe mai departe copiate. Tot ceea ce ține de așa-zisul „look", sau chip stradal, este promovat pentru a fi copiat. Trăim în această stare în care copierea a devenit starea noastră de acum și aici. Lipsa personalității originale a fiecăruia, necunoașterea valorii de unicitate cu care am fost creați ne fac să copiem și să imităm. Numai așa se explică faptul că astăzi așa-zisele VIP-uri sunt mai importante decât prezența divină în viața oamenilor. Oamenii sunt dependenți de atracția mass-media sau de mirajul audio-vizualului, în care ei își caua tă imagini pe care să le imite. Negăsind acel *excelsior* în ființa lor, ei caută modelele orizontalului uman.

Trăim într-o aplatizare a imaginii și într-o orizontalizare a ei, în care nimeni nu mai ridică privirea spre cer, spre adevărata icoană. Suntem marcați de această provocare a lumii, care luminează nu de sus în jos, ci pe orizontal, de la stânga la dreapta și împrejur. Efemeritatea chipurilor, care se perindă în topul interesului oamenilor, reprezintă un model de un an sau de un sezon, prin care omul crede că și-a descoperit reperul existențial. Și totul este o iluzie.

Societatea mileniului al treilea suferă de gravă maladie spirituală, și anume: lipsa imaginii sacre, care face trimitere spre icoană[3]. Permanent s-a creat o confuzie pe tema icoanei, pentru mulți ea fiind un chip cioplit sau o pseudo-redare a divinului care oricum nu poate fi redat. Cu siguranță că această confuzie a fost licitată de ambele tabere: de cei care apărau

---

2 Jaroslav Pelikan, analizând tema imaginii sacre spunea în lucrarea sa, *Christianity and Classical Culture,* (Yale University Press, New Haven – London, 1993) că „imaginea lui Dumnezeu este cheia pentru etica socială" (p. 124). De ce era aceasta o cheie? Pentru că reperul frumosului în societatea umană este transcendental. Iar omul care își dorește reperul frumosului în societate trebuie să realizeze această conexiune a imaginii sacre în propria sa viață.

3 Keith Ward, în lucrarea sa *Cristianity. A beginner's Guide*, (Oneworld Publication, London, 2007), arată că din icoana lui Hristos de fapt se formează imaginea în noi, căci este reflexia naturii lui spre noi (p. 51).

și de cei care contestau icoana. O să încerc să ofer o altă viziune asupra icoanei și a necesității prezenței ei în conștiința socială contemporană.

Omul din toate timpurile a fost marcat vizual de lumea înconjurătoare. Simțul vederii a fost și este conexiunea cea mai puternică dintre om și lumea în care el își trăiește existența. ca atare și compasiunea pentru orbi este foarte puternică în rândul oamenilor sănătoși, considerând că lipsa vederii este unul dintre cele mai mari traume pe care un om o poate trăi.

În același timp, lumea imagistică sau imaginea exterioară omului este una în care s-au dus și se duc cele mai mari lupte pentru manipulare, deoarece prin imagine omul devine mult mai atent și mai atras, dar și mai ușor de manevrat în gândirea sa. Niciodată umanitatea nu a fost mai ușor de manipulat prin acest simț ca acum. Modalitatea de prezentare a unei știri poate face din masele de privitori niște admiratori sau, dimpotrivă, disprețuitori ai celor prezentate privirii și auzului, dar în special văzului. Chiar fără să ne dăm seama ajungem să asociem imagini în subconștientul nostru și apoi să le disprețuim, deși acele imagini nu erau cele principale și nu aveau nicio conexiune cu tema expusă. Să vă dau un exemplu: o știre despre un viol sau o tâlhărie prezentată pe canalele video este apoi analizată în acel context. Se iau interviuri despre acea urâtă faptă, dar acea imagine este prezentată într-un mod tendențios. Mai concret, cel care vorbește la microfon și este filmat are în spatele lui undeva în planul îndepărtat turla unei biserici. Imediat imaginea urâtă a actului mizerabil este asociată în subconștientul privitorului (chiar fără să își dea seama) cu acea turlă de biserică. Dacă aceste tipuri de prezentări se repetă din timp în timp, aproape simultan apare această asociere, care devine firească și, fără să își dea seama de ce, omul începe să urască acea turlă, care în mintea lui se asociază cu imaginea violului, a hoției sau a tâlhăriei.

Apare o altă problemă, și anume lipsa imaginii ca model sau pseudo-modelul imagistic. Și aici avem foarte multe exemple. Un exemplu este crearea etichetei de VIP, care devine un model imagistic pentru marea masă. Oamenii se simt aplecați spre a copia modele. De regulă, în toată istoria umanității, modelele erau cele care frapau imaginea. Modelul gladiatorului sau al soldatului învingător, modelul femeii curtezane foarte atrăgătoare, modelul filosofului enciclopedic, modelul virilității sau al fecundității în general, modelul cântărețului, al artistului sau al

sportivului etc. Toate aceste modele erau niște imagini imitabile, pe care și le doreau privitorii. Dumnezeu devine, așa cum spune Gianni Vattimo, un simplu *ornament*[4].

Așa se întâmplă și în societatea actuală. Modelul exteriorului uman, care este promovat publicitar devine foarte atrăgător și creează un fel de dependență imagistică. Noi trăim această stare de dependență publicitară în contextul în care am devenit mari consumatori de produse multimedia, care lucrează cu oftalmicul uman. Devenim tot mai dependenți de imaginea prelucrată video, fără să mai utilizăm contactul nostru direct cu realitatea înconjurătoare. Suntem așadar receptori de știri și de imagini, fără să le mai analizăm critic din punctul de vedere al personalității noastre libere. Și astfel s-a ajuns la o mentalitate colectivă manipulabilă.

Cel mai mare pericol pentru societate este să existe o masă imensă care nu mai analizează, ci reacționează după primul impuls imagistic. Imaginea prezentată cu insistență este suficientă ca să creeze atracție sau repulsie fără o judecată concretă valorică și veridică. Ne pierdem generația tânără și chiar și pe cea mai puțin tânără pentru că nu mai reușim să le trezim spiritul analitic axiologic. Se creează confuzii deoarece oamenii sunt supuși agresiunii imagistice care le ștrangulează libertatea de analiză. Faptul că în fiecare zi sunt prezentate știri și imagini cu femei bătute de bărbații lor, cu familii dezmembrate, cu copii molestați și duși apoi la așezăminte pentru protecția minorilor pentru a fi recuperați, ei bine, toate acestea creează starea de acuză mentală și subconștientă a ideii de *familie*. De aceea, asistăm cu stupoare la refuzul familiei din partea multora și nu înțelegem de ce, pentru că și ei au avut părinți și familie. Și nu cred că au trăit toți traume în familiile lor. Însă imaginea deviată cu familii dezmembrate și tensionate, precum și promovarea agresivă a acceptării minorităților anti-familie, la care se adaugă o falsă sperietoare dinspre Bruxelles, toate au creat această mentalitate anti-normalitate, așa cum este familia. Așadar campania anti-familie pleacă și de la o agresare a vederii umane prin prezentarea de imagini negative pe tema familiei, a soților sau a copiilor.

O altă campanie anti-religioasă care utilizează imaginea este prezentarea într-o permanentă umbră a ideii de sacerdot. În momentul în

4 Gianni Vattimo, *After Christianity*, Columbia University Press, New York, 2002, p. 42

care 90% dintre știrile cu caracter religios au un caracter negativ, evident că se creează o campanie imagistică negativă față de această tagmă, care în toată istoria neamului a avut o contribuție culturală, morală și religioasă reală. Imaginea poate distruge prin presiunea psihică pe care o realizează. Cazurile de sinucidere a oamenilor mediatizați excesiv nu au fost puține. Și toate din cauza acestei agresivități a imaginii.

Lumea religioasă a încercat să ofere varianta imaginii sacre. Dar și aici au apărut diferențe, căci în încercarea de a imita realitatea terestră, imaginea sacră era mai degrabă o prezentare în spațiul religios al unei tipologii cu caracter sacru. Imaginea imitativă a teluricului nu are capacitatea epectazei sau a urcușului spiritual. Icoana ca imagine are șansa de a reda chipul zilei a opta, care din perspectiva teologică este ziua eshatonului și a eternului divin, spre care omul tinde.

Omul a fost creat ca o icoană în rai. Era chipul lui Dumnezeu, ceea ce însemna starea paradisiacă și imaginea sfântă a divinului din om. Cu alte cuvinte, în momentul în care am alterat chipul lui Dumnezeu din noi, prin păcat, am avut nevoie de icoane. Însă icoana nu se putea face fără prezența întrupată a lui Dumnezeu. În momentul în care Iisus Hristos intră în istorie prin întrupare, din acel moment omul are șansa icoanei, atât în exteriorul lui prin imaginea sacră a întrupării, cât și în interiorul lui prin revenirea la starea paradisiacă. În momentul în care Sfântul Apostol Pavel spune că nu mai trăiește el, ci Hristos trăiește în el (Galateni 2:20), nu se referea la un fel de dedublare a lui sau la o posedare a ființei lui, ci la revenirea la icoana hristică din faza paradisiacă, pe care el o simțea în ființa sa, dar pe care Hristos i-a repus-o în starea primordială.

Cu alte cuvinte, avem nevoie de o revenire la starea iconică dintru începuturi pentru a recupera starea epectatică sau de urcare spre slava divină. Omul și societatea umană au nevoie de recuperarea imaginii sau a icoanei ca model de recuperare a prosoponului sau a feței dialogale dintre oameni sau dintre om și creație. Fără o astfel de icoană nu putem oferi șansa unei întâlniri concrete care să realizeze starea de deschidere spre celălalt. Alteritatea nu are șansa existențială fără starea iconică din om. Miroslav Volf spune în lucrarea sa că societatea trebuie să devină euharistică și să reflecte comuniunea trinitară[5]. Ori ceea ce vedem în so-

5 Miroslav Volf, *After our Likeness. The Church as the Image of The Trinity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 1997, p. 25.

cietate este mai degrabă uciderea sacrului și a lui Dumnezeu din sufletul și conștiința oamenilor.

Icoana reprezintă așadar acea reflexie a ceea ce ar trebuie să fie interiorul uman, după spusele Sfântului Apostol Pavel. Omul ar trebui să aibă icoana în ființa lui, iar imaginea iconică de pe perete sau din biserică este un model al sfințeniei la care el trebuie să ajungă, dar în același timp reprezintă pe cel care a atins această stare și care poate să înalțe rugăciuni la Dumnezeu pentru cel care încă mai are această stare de epectază, sau urcare spre cer.

De asemenea, în locul imaginii haotice și de cele mai multe ori agasante, vulgarizante și bădărane, care se poate vedea stradal, icoana oferă acea odihnă imagistică, pe care omul o dorește pentru a reechilibra spiritul uman. Avem așadar nevoie de ea pentru a odihni psihicul uman într-o societatea tensionată și cu atâtea angoase[6]. Mileniul al treilea nu a venit cu liniștea sau ataraxia sufletească, ci cu o tehnologie foarte avansată, care însă creează tensiune și depresie. Prezența sacrului în imagine, fie ea și cotidiană, aduce starea de odihnă sufletească ce elimină tensiunea din corp și din sufletul uman.

În icoană stă modelul dialogului dintre Dumnezeu și umanitate. Omul în rai se hrănea cu două lucruri: cu cuvântul și cu chipul lui Dumnezeu. Mâncarea din pomii raiului era un auxiliar, care nu îndeplinea o funcție fiziologică, cât mai ales una de comunicare și comuniune dintre om și creație. Omul mânca din roade (atenție, din roade, fără să ucidă animale), doar pentru a intra în comuniune cu natura. El era stăpânul creației, pus de Dumnezeu să o numească în mod potrivit și ca atare el intra în comuniune cu aceasta pornind de la starea dialogală. Imaginea lui Dumnezeu îi conferea strălucirea propriei sale ființe. Omul își primea lumina din lumina feței divine, din icoana lui Dumnezeu, prin care el devenea, la rândul lui lumină. Așa se explică expresia că omul era creat după chipul lui Dumnezeu. Din chipul lui Dumnezeu se reverbera lumina peste chipul omului, iar stăruința în această comuniune a chipurilor însemna, de fapt, urcarea spre asemănarea cu El. Stăruința în dialogul chipurilor (dintre om și Dumnezeu) însemna ridicarea la asemănare și

6 Odihna icoanei este cea care hrănește imaginea din conștiința omului. Acesta este mesajul frescelor din bisericile ortodoxe. Tema aceasta este dezbătută în lucrarea lui Aidan Nichols, *Light from the East. Authors and Themes în Orthodox Theology*, Sheed and Waard, London, 1995, p. 150.

deci la starea de perfecțiune la care omul era chemat. Comuniunea vizuală și dialogală care era una harică însemna șansa eternității omului, fără căderea în păcat. Dumnezeu era deci icoana vorbitoare cu care omul să între în comuniune. După căderea în păcat, Dumnezeu rămâne o imagine sporadică (în Vechiul Testament), iar după întruparea lui Hristos este chipul iconic spre care trebuie omul să tindă pentru a se recupera din starea de păcat.

În fine, icoana este ceea ce teologii spun *fereastră spre Dumnezeu*. Sunt mai deschis spre acest tip de sintagmă și spun că este *ușă spre cer* sau *poartă spre rai*, pentru că prin ea putem trece la un alt nivel mult superior din punct de vedere spiritual. Sunt un creștin adorator de icoane și nu îmi pot permite să analizez critic, însă consider că s-a făcut un mare deserviciu prin apariția inopinată a zeci de icoane care plâng sau fac tot felul de minuni. Aici trebuie făcută o precizare, și anume: *orice icoană este făcătoare de minune, dacă există credință și stăruință în rugăciune*, deoarece nu icoana face minunea, ci Dumnezeu cel redat în ea sau sfinții. Lipsa rugăciunii stăruitoare face ca icoanele să nu mai fie făcătoare de minuni.

Avem deci nevoie de această imagine sacră, prin care vizualul nostru să fie sfințit. Falsele sau păguboasele imagini nu trebuie să fie referințe pentru omul superficial al mileniului al treilea. Revenirea la chipul divin din noi, care să îl recunoască pe cel de afară, este șansa recuperării nu doar a frumosului, ci și a sacrului care sfințește lumea. Dincolo de iluziile efemere ale lumii, stă realitatea văzută a tri-unității divine. Comuniunea cu realitatea autentică divină poate reforma viziunea europeanului prea aplatizat și prea distrus de consumismul mileniului al treilea, care i-a afectat toate simțurile.

Bibliografie

- Helland, Christopher, *Digital Religion*, vol. *Handbook of Religion and Society*, editor John DeLamater, Springer Publishing, Switzerland, 2016.
- Nichols, Aidan, *Light from the East. Authors and Themes în Orthodox Theology*, Sheed and Waard, London, 1995.

- Pelikan, Jaroslav, *Christianity and Classical Culture,* Yale University Press, New Haven – London, 1993
- Vattimo, Gianni, *After Christianity*, Columbia University Press, New York, 2002.
- Volf, Miroslav, *After our Likeness. The Church as the Image of The Trinity*, Wm. B. Eerdmans Publisching Company, Cambridge, 1997.
- Ward, Keith, *Cristianity. A beginner's Guide*, Oneworld Publication, London, 2007.

LUPTA PENTRU LIBERTATEA RELIGIOASĂ A CONFESIUNILOR NEOPROTESTANTE DIN ROMÂNIA VĂZUTĂ PRIN PRISMA LEGISLAȚIEI DIN PERIOADA INTERBELICĂ ȘI ANTONESCIANĂ (1918-1944)

Ps. drd. Lucian Ionel MERCEA
Institutul de istorie „Nicolae Iorga", al Academiei Române
Director Departament Educație,
Conferința Banat a Bisericii Adventiste
lucianmercea@yahoo.com

Abstract: The Fight for Religious Freedom of Non-Protestant Denominations in Romania Seen Through Legislation of the Interbelic and Antonescian period
The arise, the increase and the spreading number of neoprotestant believers led to the need of State organization and recognition of them. This kneading can be observed in the inter-war period. This study collects for the first time, like a fan, the main stipulations who had targeted the neoprotestant denominations from the inter-war period and the antonescian period, wich we mention the two Constitutions (1923 and 1938), the denominations Law (1928) and many Ministerial decisions, to facilitate the future studies regarding the legislation from this period about the neoprotestant denominations and the sources where can be found this documents for a detailed investigation were made available to the researchers.
Keywords: sect, state, church, Adventist, interwar, freedom

---

1. Argument

Studiul de față adună pentru prima dată, ca într-un evantai, principalele prevederi legislative care au vizat confesiunile neoprotestante din perioada interbelică și cea antonesciană, dintre care amintim cele două Constituții (1923 și 1938), Legea Cultelor (1928) precum și o mulțime de decizii ministeriale, facilitând astfel studiile viitoare cu privire la legislația din această perioadă în legătură cu confesiunile neoprotestante, punând la dispoziția cercetătorilor sursele unde pot fi găsite aceste documente pentru o cercetare mai amplă.

2. Legislația României cu privire la cultele neoprotestante în perioada interbelică și antonesciană (1918-1944)

Relațiile dintre statul român și confesiunile neoprotestante s-au manifestat, în principal, în cadrul a două coordonate majore: reglementările juridice ale manifestărilor religioase și măsuri concrete restrictive și represive îndreptate împotriva confesiunilor neoprotestante, atât din inițiativa statului, dar, mai ales, ca răspuns la solicitările bisericii majoritare. După anul 1920, ca urmare a creșterii numărului de credincioși neoprotestanți în urma Unirii[1], au fost adoptate primele măsuri legislative de limitare a libertății religioase a acestora[2].

La nivel național, primul ordin emis de Ministerul Cultelor pentru reglementarea „exercițiului cultului diferitelor secte de pe întreg teritoriul țării" a fost ordinul circular nr. 15.831/1 aprilie 1921 semnat de ministrul Octavian Goga. În *Expunerea de motive* se menționa: „În timpul din urmă, am primit de la diferite autorități civile și militare o seamă de rapoarte despre propaganda nepermisă ce se face în toate părțile țării de către sectele adventistă, baptistă și nazarineană, cu bani primiți din străinătate, pe căi lăturalnice. Avem convingerea că această propagandă poate tulbura liniștea cetățenilor și cuprinde elemente periculoase intereselor mai înalte ale țării"[3]. În perioada interbelică normele amănunțite

1 Majoritatea covârșitoare a acestora se găseau în Transilvania și Banat.

2 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat…* op.cit., p. 100.

3 Buletinul Oficial, nr. 11, aprilie 1921.

de funcționare a confesiunilor religioase au făcut obiectul a mai multor decizii ministeriale după cum urmează:

2.1. Decizia ministerială nr. 15.831 din 1 aprilie 1921

Ministerul Cultelor și Artelor din dorința de a reglementa funcționarea cultelor noi (cultul adventist, cultul baptist) solicită acestora în toamna anului 1920 prezentarea unui memoriu care să cuprindă istoricul confesiunii, crezul, organizația, mijloacele de susținere, numărul membrilor etc.[4]. În acord cu Ministerul Cultelor și Artelor, Ministerul de Interne emite ordinul circular 2.180[5] prin care se decide ca adunările credincioșilor cultelor recunoscute se vor ține în conformitate cu legile și ordonanțele în vigoare cu referire la întrunirile publice, cultul public fiind permis numai în casele proprii de rugăciune.

Ca reacție la presiunile din teritoriu, Ministerul Cultelor și Artelor emite ulterior Decizia Ministerială nr. 15.831 din 1 aprilie 1921, specificând faptul că „în timpul din urmă, am primit de la diverse autorități civile și militare, o seamă de rapoarte despre propaganda ce se face în toate părțile țării de către secta adventistă, baptistă și nazarineană, cu bani primiți din străinătate pe căi lăturalnice. Avem convingerea că această propagandă poate tulbura liniștea cetățenilor și cuprinde elemente periculoase intereselor mai înalte a țării". Această decizie a fost semnată de ministrul Octavian Goga și era menită a reglementa funcționarea confesiunilor neoprotestante de pe întreg cuprinsul țării.

Decizia era structurată pe unsprezece articole, articolul 1 stipulând: „Nu recunoaștem Uniunea Română a Adventiștilor de Ziua a Șaptea, înființată la 1 ianuarie 1920, și nici Uniunea Comunităților Baptiste din România Mare, înființată în februarie 1920, până la reglementarea definitivă prin lege"[6]. Articolul 2 admitea totuși existența adunărilor locale, însă cu stricta condiție ca ele să aibă ca scop exercițiul cultului și nicidecum scop de propagandă.

4 Dumitru Popa, *Pagini din istoria Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea din România vol. 2*, editura Viață și Sănătate, Pantelimon, 2013, p. 39.

5 Ordinul circular nr. 2180/1921 publicat în Buletinul Oficial nr. 6 din 02 februarie 1921. Vezi Dumitru Popa, *Pagini din istoria Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea din România vol. 2*, editura Viață și Sănătate, Pantelimon, 2013, p. 40.

6 Buletinul Oficial, nr. 11 aprilie 1921. Vezi Dumitru Popa, *Pagini din istoria Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea din România vol. 2*, editura Viață și Sănătate, Pantelimon, 2013, pp. 40-45.

Conform art. 4, „cultul [actul de cult] se poate exercita numai în case de rugăciune deschise cu autorizația Ministerului Cultelor, și nicidecum în case particulare, pentru a se eluda, în felul acesta, controlul autorităților administrative”[7]. Această prevedere explică prezența masivă în acești ani a unor contracte de vânzare-cumpărare a unor case particulare către cult tocmai pentru a putea fi autorizați. De exemplu astfel de contracte de vânzare-cumpărare a unor case particulare către cult se poate întâlni în dreptul bisericilor baptiste din Govoșdia (azi Păulian)[8], Crocna[9], Chișindia[10], Buteni[11], Sebiș[12], Tăgădău[13], Arad-Șega[14].

Cererea de autorizare trebuia să fie adresată Ministerului Cultelor prin intermediul prefecturii și trebuia să fie însoțită de mai multe acte[15]. Autorizarea predicatorilor cerea de asemenea o mulțime de formalități, iar aceștia aveau dreptul de a activa doar într-o singură localitate.

De asemenea și finanțele bisericilor trebuiau supuse controlului strict al autorităților locale și se interzicea folosirea contribuțiilor bănești ale credincioșilor dintr-o anumită biserică pentru cei dintr-o altă localitate[16].

---

7 *Ibidem*.

8 A.N.D.J. Arad, Fond documentar Primăria Municipiului Arad, dosar nr. 21/1924, fila 5-7.

9 *Ibidem*, f. 8-10.

10 *Ibidem*,, f. 11-13.

11 *Ibidem*, f. 14-16.

12 *Ibidem*, f. 44-47.

13 *Ibidem*, f. 67-70.

14 *Ibidem*, f. 79-84. Vezi Anexa 3.

15 Iată actele cerute: „a) o declarație a tuturor sectanților din comună că ei aparțin respectivei secte și că doresc deschiderea casei de rugăciune într-o anumită stradă a comunei, indicând numele și numărul, precum și persoana predicatorului. Declarația va fi semnată de toți adepții în fața secretarului și primarului comunei, care vor verifica semnăturile. b) O altă declarație colectivă, făcută în fața secretarului și a primarului comunei, care vor verifica subscrierile, prin care declarație se arată precis mijloacele de întreținere a casei de rugăciune, prețul, respectiv prețul construirii sau al chiriei, dacă localul este închiriat. c) Câte o declarație separată, făcută de fiecare sectant, în mod individual și în fața acelorași organe administrative, care vor verifica declarațiile, că în măsura legilor, în vigoare va satisface îndatoririle pe care le are față de confesiunea din care a ieșit. Secretarul și primarul comunei vor verifica aceste declarații numai după ce fiecare sectant va dovedi în mod individual, prin acte, identitatea persoanei, că domiciliul lui permanent este în respectiva comună și că trecerea la baptiști sau adventiști a făcut-o după legile în vigoare. d) O scurtă expunere a doctrinei ca să putem ști dacă secta este adventistă, baptistă sau nazarineană (pocăită)”. Vezi Buletinul Oficial, nr. 11 aprilie 1921.

16 Buletinul Oficial, nr. 11 aprilie 1921.

2.2. Decizia Ministerială nr. 32.950/ iunie 1921

La protestul Confesiunii Adventiste[17] și a Confesiunii Baptiste autoritățile de stat au emis, nu după mult timp, Decizia Ministerială nr. 32.950/1921. În expunerea de motive, ministrul Octavian Goga argumenta emiterea acestei circulare „pentru a evita plângerile care ne sosesc asupra interpretării Ordinului nostru circular din 1 aprilie a.c., nr. 15.831, și pentru a înlătura repercusiunile nefavorabile pentru țara noastră, în ceea ce privește libertatea cultelor, avem onoarea a vă aduce la cunoștință că ordinul citat trebuie aplicat astfel încât următoarele dispoziții să fie realizate:

(1) Exercitarea Cultului Baptist și a Cultului Adventist este liberă.

(2) Propaganda va evita defăimarea bisericilor existente și a personalului bisericesc.

(3) Predicatorii vor putea fi numai cetățeni români, cu excepția străinilor admiși de Ministerul Cultelor"[18].

Fiindcă acest ordin era ambiguu, lăsând loc la interpretări, baptiștii și adventiștii au suferit prigoniri în continuare deoarece noul ordin nu anula ordinul anterior, doar se recunoștea că existau persecuții și plângeri, dar de fapt se cerea aplicarea vechiului ordin cu noile dispoziții[19].

---

17 Dumitru Popa, fost președinte al Uniunii Adventiste din România amintește de un amplu memoriu care al Confesiunii Adventiste care a fost adresat Ministerului Cultelor pe data de 24 mai 1921 care a avut ca rezultat retragerea ordinului anterior. Ministrul Octavian Goga, prezentându-I Senatului problema în discuție, a dat următorul comunicat cu privire la funcționarea confesiunii adventiste și baptiste: „Și astăzi, domnilor senatori, mi se semnalează, din toate părțile, ivirea acestor secte, cu deosebire a baptiștilor și adventiștilor. Mă folosesc de aceste prilej ca să vă spun dumneavoastră că nu voi lua niciun fel de măsuri de apărare din partea autorităților noastre de stat. Eu nu pot, domnilor senatori, în chestiuni de propagandă sufletească, să răspund din partea bisericii decât prin contrapropagandă (aplauze). Aceasta este părerea pe care o am, părere pe care cred că o împărtășim cu toții și pe care am exprimat-o într-o circulară, zilele trecute, trimisă tuturor prefecturilor, în care am spus: Exercițiul Cultelor Baptist și Adventist este liber, propaganda este liberă, întrucât nu atinge siguranța de stat și bunele moravuri; propaganda se va feri de defăimarea celorlalte confesiuni, propagandiștii și predicatorii vor avea datoria să fie cetățeni români. Alte măsuri de coerciție prin organele noastre, nu pot să iau. Ar fi însă, domnilor, și de datoria bisericii și a preoțimii noastre întregi ca să reacționeze, pe cale sufletească, la aceste măsuri, care sunt îndreptate împotriva bisericii noastre tradiționale" (aplauze). Vezi Dumitru Popa, *Pagini din Istoria Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea din România 1921-1936*, vol. II, Editura Viață și Sănătate, Pantelimon, 2013, p.45. și Monitorul Oficial, 9 iulie 1921, p. 2355.

18 Decizia Ministerială nr. 32 950/iunie 1921 reprodusă de Dumitru Popa în, *Pagini din Istoria Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea din România 1921-1936*, vol. II, Editura Viață și Sănătate, Pantelimon, 2013, p.48.

19 Alexa Popovici, *Istoria baptiștilor … op.cit.*, p. 359.

2.3. Cultele neoprotestante în Constituția din 1923

Constituția din anul 1923 a însemnat reglementarea principală a situației juridice a confesiunilor neoprotestante, articolul 5 susținând că „românii, fără deosebire de origine etnică, de limbă sau de religie, se bucură de libertatea conștiinței, de libertatea învățământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor, de libertatea de asociație și de toate drepturile stabilite prin legi"[20]. Articolul 7 și 8 vorbea de egalitatea tuturor cetățenilor, indiferent de religie, în dobândirea și exercitarea drepturilor civile și politice.

Articolul 22 susținea că „libertatea conștiinței este absolută" și că „statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune întrucât exercițiul lor nu aduce atingere ordinei publice, bunelor moravuri și legilor de organizare ale Statului". De asemenea se preciza că „raporturile dintre diferitele culte și stat se vor stabili prin lege".

În ciuda textului Constituției de la 1923, text ce făcea din această constituție una dintre cele mai democratice constituții ce exista în Europa la acea dată, Ministerul Cultelor nu recunoștea niciuna dintre confesiunile neoprotestante ca fiind cult și de aceea acestea nu se puteau bucura de prevederile constituționale decât în parte. Confesiunea adventistă și baptistă au fost acceptate doar ca și asociații religioase" și în consecință pentru funcționarea lor trebuiau să se supună și să se autorizeze ca și oricare asociație. Articolul 29 din noua Constituție prevedea: „Românii, fără deosebire de origine etnică, de limbă sau de religie, au dreptul de a se asocia conformându-se legilor care reglementează exercițiul acestui drept. Condițiile în care se acordă personalitatea juridică se vor stabili printr-o lege specială"[21].

În întâmpinarea acestei cerințe constituționale a venit Regulamentul nr. 21 pentru persoanele juridice (Asociații și Fundații) din 6 februarie 1924 care prevedea la art.1 că „persoanele juridice de drept public se creează numai prin lege. Asociațiunile și Fondațiunile, fără scop lucrativ sau patrimonial, create și organizate de particulari, nu pot dobândi personalitatea juridică decât în condițiunile legii de față". La art. 7 se arată că „asociațiunile și așezămintele fără scop lucrativ sau patrimonial nu pot dobândi personalitatea juridică decât pe temeiul unei deciziuni motivate

20 Monitorul Oficial nr. 282/29 martie 1923.

21 *Ibidem.*

a tribunalului civil în circumscripția căruia s-au constituit"[22]. De acum înainte se va face o diferență între culte și asociațiile religioase, statutul juridic al acestora din urmă fiind reglementat prin decizii ministeriale restrictive repetate[23].

Acest statut a nemulțumit confesiunea baptistă care a inițiat noi demersuri la Ministerul Cultelor și la casa Regală pentru a dobândi statutul de cult recunoscut de lege.

În urma unor plângeri și audiențe repetate, cultul baptist primește din nou libertate, lucru care se poate observa din conținutul unei adrese din 21 martie 1924 a Prefecturii Județului Arad către Primăria Municipiului Arad în care se menționează faptul că „adunările baptiste sunt admise"[24], iar printr-o altă adresă emisă de către prefectul orașului către primarul municipiului Arad, acesta amintește temeiul legal de cult recunoscut și roagă organele administrative a nu lua nicio măsură restrictivă fără aprobarea Ministerului Cultelor și Artelor[25].

2.4. Decizia ministerială nr. 12.794/1924[26]

Această decizie ministerială a fost emisă tuturor prefecturilor din țară și a fost structurată în șase puncte. În prima parte interzicea prozelitismul, motivându-se că acesta ar tulbura pacea cetățenilor. Propaganda religioasă era liberă, dar precizându-se că „nu se face așa încât să se aducă jignire cultelor existente"[27]. Pe acest considerent, multe biserici neoprotestante au fost închise de autorități cu o prea mare ușurință[28]. Numele

22 Monitorul Oficial (M.O.) din 6 februarie 1924.

23 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat, op. cit.*,p. 101.

24 A.N.D.J. Arad., Fond documentar, Primăria Municipiului Arad 21/1924, f. 24.

25 *Ibidem*, f. 28.

26 ANIC, fond Ministerul Cultelor și Artelor, dosar 1/1939, f. 23. Vezi Dumitru Popa, *Pagini din istoria Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea din România vol. 2*, editura Viață și Sănătate, Pantelimon, 2013, p. 53.

27 Dumitru Popa, *Pagini din istoria Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea din România vol. 2*, editura Viață și Sănătate, Pantelimon, 2013, p. 53.

28 De exemplu, credincioșii baptiști din Sebiș cereau să fie redeschisă biserica lor din această localitate. Autoritățile refuzau deschiderea acestei biserici deoarece predicatorul Ungureanu „cutreieră comunele și cunună după ritul baptist", în alt loc ține predici așa că „răstoarnă ordinea din plasă". Pentru a fi redeschisă biserica din Sebiș, Pretorul Plase Sebiș cerea acestui predicator să se stabilească în comună și să nu mai desfășoare activități propagandistice în alte localități. Vezi A.N.D.J. Arad, fond Prefectura Județului Arad, dosar nr. 8, f. 40.

predicatorului precum locul și programul de întâlnire al credincioșilor trebuia să fie aduse la cunoștința autorităților administrative locale[29].

Predicatorul era făcut responsabil de actele săvârșite cu ocazia exers citării cultului. Ultimul punct degreva confesiunea adventistă și baptistă de sarcina de a cere autorizație în fiecare caz, amintind că sunt suficiente îndeplinirea condițiilor anterioare.

2.5. Decizia ministerială nr. 5.734 din 29 ianuarie 1925[30]

Această deciziune a fost semnată de ministrul Al. Lapedatu și avea scopul de a orienta autoritățile publice până la definitiva stabilire prin lege a regimului general al cultelor. Primul articol interzicea funcționarea a cinci secte sau dizidențe ale unor confesiuni neoprotestante[31]. Articolul al doilea consfințea pentru confesiunea adventistă de ziua a șaptea și cea baptistă drepturile și libertățile pe care Constituția le acordă asociațiilor în genere[32]. Totuși, pentru a fi evitate eventualele neînțelegeri cu autoritățile, acestea trebuiau să îndeplinească anumite condiții cum ar fi: predicatorii să fie cetățeni români și să nu fi fost condamnați pentru vreo crimă sau delict, adunările religioase să se desfășoare numai în case destinate acestui scop și anunțate autorităților locale, prozelitismul care tulbură pacea și liniștea publică era cu desăvârșire oprit, congresele asociațiilor religioase se puteau desfășura numai cu aprobarea Ministerului de Interne dat în urma avizului Ministerului Cultelor și Artelor[33].

Cel mai mult afecta confesiunile religioase cerința din art. 2, litera „f" care cerea ca „în mod provizoriu, până va înceta propaganda împotria va introducerii calendarului îndreptat, predicatorii vor funcționa numai

29 O astfel de încunoștințare care vine ca răspuns a Decizie ministeriale mai sus menționate a fost adresată de către biserica adventistă din Arad în anul 1924 către Primăria Orașului Arad și către Consiliul Orășenesc. Vezi A.N.D.J. Arad, fond Primăria Municipiului Arad, dosar nr. 21/1924, f.77; Anexa 4.

30 Monitorul Oficial nr. 31 din 10 februarie 1925. Vezi și *Curierul misionar* nr. 3/1925, p. 34-35 și A.N.D.J. Arad, fond Prefectura Județului Arad, dosar nr. 6/1924, f.16-17.

31 Acestea erau: Nazarinenii (pocăiții), Asociația Internațională a Studenților în Biblie, Adventiștii reformiști, Secerătorii, Inochentiștii. Vezi Decizia Ministerială nr. 5 734/1925 publicată în Monitorul Oficial nr.31/10 februarie 1925.

32 Decizia ministerială nr. 5734 din 29 ianuarie1925, publicată de către Grigore Gh. Comșa în *Călăuza cunoașterii și combaterii sectelor,* 1925, Editura Nouei Reviste Bisericești, Cernica, p.119.

33 *Ibidem*, p.120..

în localitatea de domiciliu"[34]. Această prevedere limita posibilitatea predicatorului de a deservi mai multe biserici, deseori prin nerespectarea acestei prevederi aceștia erau pasibili de a intra sub incidența legii.

2.6. Cultele neoprotestante în Legea Cultelor din 1928[35]

Constituția din anul 1923 stabilea prin articolul 22 principiile fundamentale ale regimului cultelor. Dar aceste principii trebuiau interpretate, analizate, explicate și concretizate arătându-se condițiile pe care cultele trebuiau să le îndeplinească pentru a nu aduce atingere ordinii publice, bunelor moravuri și legilor de organizare ale Statului și pentru a se determina mai de aproape raporturile dintre Stat și diferitele culte precum și relațiile dintre acestea[36].

Însăși Constituția de la 1923 prevedea în alineatul ultim al articolului 22 alcătuirea unei legi speciale care să stabilească raporturile dintre diferitele culte și stat[37]. Abia în anul 1928 avea să fie votată această lege, după lungi și interminabile modificări[38]. În expunerea de motive a discuției parlamentare din jurul Legii Cultelor, Alexandru Lapedatu, Ministrul Cultelor și Artelor, motiva votarea legii ca fiind un act ce va contribui la „desăvârșirea operei de organizare a statului, o problemă de deosebită importanță, a cărei soluționare pe cale legislativă nu mai poate fi amânată". Același ministru susținea că, „venind din State deosebite, regimul acestor culte este și el deosebit [...], evident că această caleidoscopică variație de regimuri nu mai poate fi menținută, pentru că este incompatibilă

34 *Ibidem*, p.121.

35 Monitorul Oficial nr. 89/22 aprilie 1928.

36 *Expunerea de motive a d-lui Alexandru Lapedatu, ministrul Cultelor și Artelor*, în N. Russu Ardeleanu, *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară a legii cultelor*, București, 1928, p. 15.

37 Monitorul Oficial nr. 282/29 martie 1923.

38 Proiectul Legii Cultelor a fost finalizat și comunicat în anul 1925 dar au existat nenumărate obiecțiuni și a suferit o serie de modificări, iar în februarie-martie 1926 a fost prezentat Senatului unde „după îndelungate și serioase discuțiuni, el a fost trimis, cu o seamă de amendări și perfecționări, în plen, pentru desbaterea generală". Dar retragerea guvernului lui Ion I.C. Brătianu de la conducere a împiedicat luarea unei decizii. În anul 1928, după revenirea guvernului Vintilă I.C. Brătianu, proiectul legii a fost prezentat tot de cel care l-a întocmit, dar „refăcut și completat, pe urma unor noi și serioase examinări a problemelor și chestiunilor mai importante". Vezi *Expunerea de motive a d-lui Alexandru Lapedatu, ministrul Cultelor și Artelor*, în N. Russu Ardeleanu, *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară a legii cultelor,* București, 1928, p. 15.

cu sistemul unitar al Statului, care trebuie să fie condus și administrat după legi unitare, aceleași pretutindeni și pentru toți”[39].

Uniunea baptistă a făcut numeroase intervenții la Ministerul Cultelor și la Casa Regală, solicitând includerea baptiștilor printre cultele recunoscute de lege. În luna februarie 1928, J.H. Rubshbrooke, reprezentantul Alianței Mondiale Baptiste (AMB) a sosit la București și a avut întâlniri cu mai mulți miniștri, inclusiv cu Nicolae Titulescu, întâlnirile având ca temă principală statutul confesiunii baptiste[40]. În acest timp, asupra Ministerului Cultelor se făceau presiuni din două direcții: din partea celor care se împotriveau recunoașterii regimului de cult al baptiștilor și din partea susținătorilor drepturilor acestora. Ministrul Alexandru Lapedatu, în acord cu prim-ministrul Vintilă I.C. Brătianu, a adoptat o situație de compromis.

În proiectul legii pentru organizarea cultelor, art. 19, unde erau recunoscute cele opt culte istorice, baptiștii au fost omiși, considerându-se că nu pot fi încadrați în rândul acestor culte[41]. Totuși, la capitolul *Dispoziții finale*, solicitarea baptiștilor a fost acceptată, fiind introdus art. 53, cu următoarea redactare: „Drepturile recunoscute comunității baptiste prin jurnalul Consiliului de miniștri Nr. 2680 din 21 Noembrie 1927 se mențin. Statutul comunității baptiste, aprobat prin acest jurnal, va fi pus de acord cu dispozițiunile legii de față și înaintat Ministerului Cultelor pentru o nouă aprobare”[42]. S-a încercat în felul acesta împăcarea și îmbinarea celor două puncte de vedere contradictorii. În Senatul României, textul proiectului Legii Cultelor a fost discutat în cadrul a cincisprezece

39 Ministrul Alexandru Lapedatu prezintă situația în felul următor: a) În Bucovina, situația de drept a cultelor a fost fixată, în principiile ei fundamentale, prin art. 14-16 ale Constituției austriace (Staatsgrundgesetz) de la 21 decembrie 1867 și precizată mai amănunțit prin legea interconfesională din 25 Martie 1858, iar condițiile pentru recunoașterea cultelor noi a fost stabilită prin legea din 28 Mai 1874; b) În Transilvania, în afară de unele dispozițiuni de pe timpul când această provincie era principat autonom, regimul cultelor este fixat prin legile maghiare XX-1848, LIII – 1868, XLIII – 1895 și XXXII – 1894; c) În Basarabia, regimul diferitelor culte este stabilit și el prin o mulțime de decrete și ordonanțe speciale; d) În Vechiul Regat, numărul credincioșilor neortodocși fiind foarte mic și mare parte din ei nefiind nici cetățeni români, nu a fost necesară alcătuirea unei legi speciale, care să determine mai de aproape un regim al cultelor existente pe lângă cel ortodox. Vezi *Expunerea de motive a d-lui Alexandru Lapedatu, ministrul Cultelor și Artelor*, în N. Russu Ardeleanu, *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară a legii cultelor*, București, 1928, p. 14.

40 Alexa Popovici, *Istoria baptiștilor… op.cit.*, p. 401.

41 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat…op.cit.*, p. 102.

42 Monitorul Oficial nr. 89/22 aprilie 1928.

ședințe[43]. Intervenția ministrului Alexandru Lapedatu pe care a avut-o în expunerea de motive față de confesiunea baptistă[44] a fost amendată prin mai multe luări de cuvânt din partea unor prelați ai bisericii ortodoxe[45]. În final, la încheiere dezbaterilor din Senat, ministrul Cultelor, Alexandru Lapedatu, a explicat într-un lung discurs toată legea cultelor, incluzând mai multe referiri despre confesiunea baptistă, susținând:

„Domnilor senatori, mai am să lămuresc chestiunea baptistă ca să pot încheia, căci asupra cultului mozaic cred că sunteți cu toții, suficient de lămuriți din cele spuse mai înainte. În discuțiunile urmate la această tribună s-a dat o deosebită importanță faptului că prin proiectul nostru de lege se recunoaște asociațiunii baptiste drepturile câștigate. Ori, din punct de vedere juridic, nici nu se putea altfel. Chestiunea recunoașterii cultului baptist a fost rezolvată în Ungaria încă în anul 1905, pe baza unei legi, care, în Statul român, potrivit unui articol din Constituțiune, este în vigoare. Trebuia prin urmare să le recunoaștem și noi drepturile câștigate, așa cum le-au recunoscut și celelalte State succesorale. De altminteri, deciziunea Înaltei Curți de Casație, la care baptiștii au ajuns, ne obligă să recunoaștem statutul lor din 1905 și să-i dăm putere legală, iar actul acesta era necesar și din punctul de vedere al ordinei, pentru a pune capăt conflictelor nenumărate cari s-au produs între populațiunea

43 Discursul d-lui Ministru Alex. Lapedatu, în Evoluția legislației cu privire la culte. 1928 – prezent, Editura Historia, București, 2007, p. 40.

44 Acesta a afirmat că „Prin art. 53, drepturile recunoscute cultului baptist prin Jurnalul Consiliului de Miniștri cu nr. 2680 din 21 nov. 1927 se mențin. În adevăr, cultul acesta a fost recunoscut în Ungaria la 1905, pe baza Legii Cultelor din 1895. Cum această lege, potrivit art. 137 din Constituție, este încă în vigoare în teritoriile de peste Carpați și cum în urma unei deciziuni a înaltei Curți de Casație și Justiție, guvernul român prin Jurnalul Consiliului de Miniștri sus citat, a reînnoit aprobarea de la 1905 a fostului guvern ungar, cultul baptist este și rămâne recunoscut, în urma drepturilor câștigate înainte de Unire, pentru regiunile transcarpatine. Ca recunoașterea aceasta să fie extinsă și asupra restului țării, cultul baptist va trebui să îndeplinească formele prevăzute în proiectul nostru de lege la art. 20". Vezi *Expunerea de motive a d-lui Alexandru Lapedatu, ministrul Cultelor și Artelor*, în N. Russu Ardeleanu, *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară a legii cultelor*, București, 1928, p. 29.

45 Cele mai aspre critici au venit din luările de cuvânt ale preotului ortodox D. Turcu (vezi *Cuvântarea preotului D. Turcu*, în N. Russu Ardeleanu, *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară a legii cultelor*, București, 1928, p. 59-84), episcopul dr. Grigore Comșa (vezi *Cuvântarea P. S. Episcop Gr. Comșa*, în N. Russu Ardeleanu, *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară a legii cultelor*, București, 1928, p. 143-163,) și Episcopul ortodox Vartolomeu (vezi *Cuvântarea P. S. Episcop Vartolomeu*, în N. Russu Ardeleanu, *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară a legii cultelor*, București, 1928, p. 235-245).

credincioasă ortodoxă și aderenții cultului baptist. Însă, d-lor, dacă într-un Stat de drept și de ordine nu puteam trece peste aceste drepturi câștigate și trebuie să le recunoaștem, ați putut vedea că am recunoscut numai drepturile câștigate în fosta Ungarie, rămânând ca pentru restul țării asociația baptistă, dacă va îndeplini dispozițiile pe cari legea le cere, să și le câștige potrivit acestor dispozițiuni [...] Nu ne puneam oare în afară de lumea cultă și civilizată anulându-le drepturile deja câștigate și recunoscute de legi în vigoare și prin tratatele de pace?"[46]

După votarea legii pentru regimul general al cultelor Uniunea Baptistă a convocat Congresul de la Buteni, județul Arad, pentru votarea unui nou statut, cerință formulată de art. 53. Statutul a fost înaintat Ministerului Cultelor fără a fi însă aprobat. Din 1928 baptiștii din România aveau să fie tratați în două moduri diferite, cei din Transilvania și județele învecinate aveau statutul de cult, iar cei din restul țării statutul de asociație religioasă[47].

Articolul 1 din Legea Cultelor adoptată la 22 aprilie 1928[48] sublinia că „statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune, întrucât existența lor nu atinge ordinea publică, bunele moravuri și legile sale de organizare". Din nou confesiunile neoprotestante nu se pot bucura în mare măsură de această prevedere deoarece nu erau socotite ca fiind „cult", ci aveau statut aparte, fiind socotite doar „asociații religioase". Dar prevederea din art. 9 aducea schimbări pentru asociațiile religioase neoprotestante prin faptul că prevedea ca orice ajutor material primit din străinătate sosit direct sau indirect, să fie adus la cunoștința guvernului, fiind obligate de a anunța Ministerul Cultelor, acesta putând dispune primirea lor sau a interzice primirea lor[49].

Conform articolului 21 al acestei legi, numărul cultelor recunoscute era de nouă[50]. Articolul 22 prevedea modalitatea prin care puteau să fie recunoscute unele culte noi, și anume: „Cultele noi pot fi recunoscute

---

46 *Înțeleptul discurs al d-lui Ministru Alex. Lapedatu*, în N. Russu Ardeleanu, *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară a legii cultelor*, București, 1928, p. 360-361.

47 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat...op..cit.*, p. 102.

48 Monitorul Oficial nr. 89 din 22 aprilie 1928.

49 *Ibidem*.

50 Cultul ortodox, român greco-catolic (unit.), cultul catolic (de ritm latin, grec-rutean și armean), reformat (calvin), evanghelic-luteran, unitarian, armeano-gregorian, mozaic (cu diferitele sale rituri) și mahomedan. Vezi Monitorul Oficial nr. 89 din 22 aprilie 1928.

în stat dacă confesiunea de credință și principiile lor religioase nu vor fi potrivnice ordinei publice, bunelor moravuri și legilor țării și dacă sistemul lor de organizare, conducere și administrare va foi în conformitate cu dispozițiunile legii de față. pentru obținerea recunoașterii, ele vor trebui să prezinte Ministerului Cultelor un statut, cuprinzând confesiunea de credință, principiile religioase morale și sistemul de organizare, conducere și administrare, care statut, după ce va fi examinat de către Ministerul Cultelor, va fi supus aprobării Corpurilor Legiuitoare. Recunoașterea dată unui cult poate fi revocată pe aceeași cale, dacă organele, corporațiile și membrii săi contravin în mod fățiș dispozițiunilor acestei legi și ale statutului aprobat".

Prin articolul 24 se reglementa modul de funcționare al asociațiilor religioase, asociații care puteau funcționa „sub regimul legilor privitoare la asociațiuni în genere și la întruniri publice". Același articol 24 stabilea că autorizațiile de funcționare ale acestor asociații se emit de către Ministerul Cultelor și aceste asociații nu pot înscrie în rândurile lor ca membri persoane care au părăsit un cult fără îndeplinirea formalităților prevăzute de lege[51].

2.7. Decizia ministerială nr. 24.536 din 29 mai 1928[52]

Este semnată de către ministrul Al. Lapedatu și prof. conf. J. Apostolescu. În cadrul primului articol al acestei decizii se interzicea activitatea unor asociații religioase și secte dintre care întâlnim și pe cea a „penticostaliștilor". Motivația pentru interzicerea acestor secte era că doctrinele acestora aduc atingere legilor și instituțiilor statului iar practicile lor contravin ordinii publice[53].

În cadrul Articolului 2, asociațiunile adventiste de ziua a șaptea și cele baptiste erau chemate a se bucura de toate drepturile și libertățile pe care constituția le acordă asociațiilor dar numai în anumite condiții: predicatorii să fie cetățeni români, numele predicatorilor să fie făcut cunoscut Ministerului Cultelor, care la rândul lui prin Prefecturi trebuia să comunice aceste nume administrației locale. O altă condiție era ca

51 Monitorul Oficial nr. 88/22 aprilie 1928.

52 ANDJ Timiș, fond documentar Prefectura Județului Severin, dosar 199/1938, f. 3. Anexa 5.

53 Vestitorul, anul IV, nr. 13-14, Oradea, p.2.

întrunirile religioase să se desfășoare doar în case destinate acestui scop și anunțate autorităților administrative locale. De asemenea, slujbele religioase trebuiau să se desfășoare fără a aduce vreo atingere cultelor recunoscute. Orice ajutor material străin direct sau indirect trebuia obligatoriu comunicat Ministerului Cultelor. De asemenea, era interzis asociațiunilor religioase a primi sau înscrie în rândul lor un membru ce a părăsit un cult recunoscut. Congresele asociațiunilor trebuiau autorizate de către Ministerul de Interne după ce în prealabil a fost informat Ministerul Cultelor[54]. Art. 2 litera „g" subliniază faptul că „Asociațiunile baptiste din Transilvania și județele vecine vor funcționa, conform dispozițiunilor art. 51 (sic) [53] din Legea pentru regimul general al cultelor, în cadrul statutului aprobat cu decizia No. 1803 de la 12 ianuarie 1928, dată pe baza jurnalului Consiliului de Miniștri No. 2680 din 21 Noiembrie 1927 și publicată în Monitorul Oficial No. 14 din 19 ianuarie 1928"[55].

Unele locașuri au fost închise, dovadă fiind diferitele plângeri adresate o lună mai de către conducătorii baptiști autorităților. O astfel de plângere a fost adresată prefectului de Severin de către pastorul baptist Ardelean Emilia, președintele cercului[56] Jupânești și Ioan Trâmbiță, secretarul acestui cerc. Aceștia solicitau anularea ordinului prefectului și motivau că în localitățile unde au doar 2, 5, sau 8 credincioși aceștia nu au cum să-și zidească o casă de rugăciune proprie și se cerea permisiunea de a se desfășura întruniri religioase în casele acestora, în camere special amenajate și cu intrare separată[57].

Serviciul de informațiuni urma să emită la 19 ianuarie 1932 un ordin către prefecturi prin care cerea aplicarea deciziei ministeriale 24.536 din 29 mai 1928, adăugând directive suplimentare. Confesiunea baptistă este numită în acest ordin „sectă" și este atrasă atenția în mod deosebit asupra restricțiilor ce le-au fost impuse asociațiilor adventiste și baptiste. Se constată că acolo „unde secta baptistă a făcut prozeliți, liniștea satelor este tulburată de luptele înverșunate ce se duc între reprezentanții acestei

---

54 ANDJ Timiș, fond documentar Prefectura Județului Severin, dosar 199/1938, f. 3.

55 *Ibidem*

56 Cercul în accepțiunea baptistă reprezintă o unitate teritorială în componența căreia intră mai multe biserici baptiste ce sunt deservite de către un pastor.

57 ANDJ Timiș, fond documentar Prefectura Județului Severin, dosar 199/1938, f. 3

secte și reprezentanții bisericii ortodoxe. Secta baptistă, ale cărei începuturi au avut un caracter revoluționar, social-comunist, își păstrează și astăzi, în mod deghizat, acest caracter, prin comunizarea preoției și stilul de conducere al comunităților, fără oameni pregătiți și fără ierarhie. Astfel fiind, propaganda acestei secte poate degenera, mai ales în starea de astăzi a spiritelor, într-o propagandă antinațională și de anarhizare a populației satelor". În consecință „vă rugăm a lua dispozițiuni ca de comun acord cu organele jandarmeriei, să se interzică adunările și manifestațiunile cu muzică ale baptiștilor în satele în care nu au aderenți"[58].

2.8. Decizia Ministerului Cultelor și Artelor nr. 114. 119 din 1933[59]

Această Decizie Ministerială este structurată pe 12 articole. În cadrul articolului 1 se stabilesc asociațiile religioase care sunt interzise, printre acestea regăsindu-se și asociația „penticostaliștilor" și „Biserica lui Dumnezeu Apostolică"[60]. Articolul 2 menționează pentru prima dată pe Creștinii după Evanghelie care primesc același statut ca și Adventiștii de Ziua a Șaptea și Baptiștii. Articolul 3 din această deciziune avea să îngreuneze și mai mult trecerea de la un cult la altul. Se recunoșteau ca membri doar cei trecuți în registrul de membrii până la data de 22 aprilie 1928. Cei care au fost trecuți ulterior în registrele de membri ai confesiunilor neoprotestante recunoscute trebuiau să prezinte o adeverință de la oficiul stării civile, cunoscută sub numele de formularul nr. 6, care să ateste părăsirea cultului din care au făcut parte, iar la părăsirea cultului trebuia să aibă acordul preotului și dovada faptului că s-au plătit toate contribuțiile față de cultul respectiv pentru anul în curs. De asemenea fiecare organizație centrală județeană trebuia să păstreze o evidență nominală a membrilor cuprinzând profesia și domiciliul acestora, evidență care trebuia actualizată periodic și comunicată din șase în șase luni prefecturii de care aparținea, casele de rugăciuni trebuiau să îndeplinească condițiile de salubritate și igienă cerute de reglementările edilitare și polițienești

58 *Ibidem*, f. 4.

59 Monitorul Oficial nr. 193 din 24 august 1933

60 Aceste două asociații reprezintă fracțiuni din cadrul confesiunii penticostale. Acestea vor fuziona în anul 1954 și vor forma luând denumirea de „Cultul Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică".

oricărui local de adunare publică. Aceste spații nu puteau sluji decât pentru adunările și slujbele religioase ale confesiunii respective[61].

Pentru a se evita tulburările interconfesionale, autorizațiile pentru construirea caselor de rugăciuni nu erau eliberate dacă acestea se aflau în apropierea bisericilor cultelor recunoscute[62]. Distanța nefiind precizată, această prevedere a fost interpretabilă, fiind un mijloc prin care autoritățile locale refuzau construcția noilor case de rugăciune ale confesiunilor neoprotestante. Predicatorii trebuiau să fie autorizați de către Ministerul Culturii printr-un bilet de identitate, trebuiau să aibă 25 de ani împliniți, să știe carte, putând a-și desfășura activitatea într-un județ sau mai multe, după cum primeau autorizația de la minister. Serviciile religioase erau limitate la locașurile de cult, orice slujbă religioasă sau manifestare de credință care trebuia săvârșită în afara caselor de rugăciuni trebuia autorizată de către autoritățile administrative și polițienești locale.[63] Articolul cinci al acestei deciziuni permitea tipărirea de literatură cu caracter religios de către confesiuni, dar interzicea vânzarea de publicații prin colportori, adică de către vânzători ambulanți[64].

Termenul de aplicare a acestei decizii ministeriale fiind de 30 de zile a fost prelungit la 60 de zile, până pe 24 octombrie 1933. Nici acest termen nu a fost suficient pentru a se intra în legalitate și Ministerul Instrucțiunii al Cultelor și Artelor a prelungit cu încă 30 de zile acest termen, până pe 24 noiembrie[65] respectiv 1 ianuarie 1934. În acest timp biserica baptistă maghiară din Timișoara împreună cu personalul conducător a intrat în legalitate[66], în februarie 1934 alte 10 biserici baptiste române arondate Comunității Mehadia cu sediul în Valea Bolvașniței primind autorizațiile de funcționare[67] din partea Ministerul Instrucțiunii al Cultelor și Artelor.

Totuși Ministerul Instrucțiunii al Cultelor și Artelor a primit numeroase plângeri în acest timp din partea membrilor și asociațiilor

61 ANIC, fond Ministerul Cultelor și Artelor, Direcția de Studii, dosar 1/1933, f.3.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*.

64 *Ibidem*, f. 4.

65 ANDJ Timiș, fond documentar Prefectura Județului Severin, dosar 199/1938, f. 30

66 *Ibidem*, f. 36.

67 *Ibidem*, f. 56.

religioase cât și de la celelalte culte, în luna noiembrie 1933 a sistat acordarea de autorizații pentru restudierea situației și a fost reluată în anul 1934, fiind acordat un ultim termen, pe 1 aprilie 1934 pentru a intra în legalitate. Pentru că s-au înregistrat o serie de abuzuri, de închideri ilegale a bisericilor și de arestări, Ministerul de Interne prin ordinul 2127 din 1 martie 1934 atrage atenția prefecturii Severin că autoritățile administrative și polițienești nu au dreptul de a lua decizia închiderii locașurilor de închinare ci doar să constate abaterile și să le comunice Ministerul Instrucțiunii al Cultelor și Artelor, singurul competent să sancționeze pe cale administrativă abaterile[68]. Pe 16 martie 1934 alte 16 autorizații de funcționare pentru bisericile baptiste dependente de comunitatea baptistă Sintești(jud. Severin) au fost primite din partea ministerului[69] și 22 de bilete de identitate pentru conducătorii respectivelor biserici[70]: biserica baptistă Sintești, Lalașinț, Pojoga, Căprioara, Valea Mare, Căpâlnaș, Bata, Bichigi, Băsești, Bătești, Povergina, Breazova, Românești, Curtea, Coșteiul de Sus și Groși[71].

Decizia 114.119/1933 a avut un caracter profund restrictiv. Atât în țară, cât și în străinătate au avut loc ample mișcări de protest împotriva prevederilor acestei decizii. În urma presiunilor baptiste, mai ales pe cale diplomatică, Ministerul Cultelor a fost pus de multe ori în situația de a emite decizii favorabile baptiștilor, pentru a pune capăt acestor proteste prin care era atinsă imaginea României. Dar în urma acordării unor libertăți apăreau presiuni interne din partea autorităților administrative de stat și ecleziastice împotriva manifestărilor religioase ale propagandei baptiste, considerate agresive[72].

Instrucțiuni de aplicare a deciziei ministeriale. Decizia ministerială nr. 114.119/1933 care se dorea a fi o interpretare la Legea Cultelor din 1928 în sensul aplicării ei a stârnit și mai multă confuzie, fiind sursa a numeroase abuzuri din partea organelor administrative față de confesiunile neoprotestante[73]. Ca urmare a acestei situații Ministerul Cultelor publică

68 *Ibidem*, f. 71.

69 *Ibidem*, f. 74.

70 *Ibidem*, f. 77.

71 *Ibidem*, f. 75.

72 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat…op..cit.*, p. 10-104.

73 ANIC, MCA fond Direcția de Studii, dosar 1/1933, f. 5-7.

în luna mai anul 1934 un „Repertoriu de dispoziții referitoriu la asociațiile religioase”[74]. Instrucțiunile date de minister pentru aplicarea deciziei ministeriale amintite sunt în număr de zece. Asociațiile religioase adventiste, baptiste și ale creștinilor după Evanghelie vor fi discriminate față de celelalte asociații religioase recunoscute prin lege[75] prin faptul că acestea trei vor fi obligate să îndeplinească o serie de formalități[76] pentru a putea funcționa pe când celelalte asociații nu. De asemenea este amintit din nou cadrul juridic în care funcționează cele trei confesiuni neoprotestante pe întreg cuprinsul țării.

În ceea ce privește confesiunea baptistă, la capitolul „Instrucțiuni”, Ministerul Cultelor preciza: „Având în vedere aceste deosebite regimuri ale cultului baptist și ținând seamă de numeroasele plângeri asupra tratamentului la care ar fi supuși de către autoritățile locale, venite atât pe cale directă la Ministerul de Culte și Interne, cât și prin Ministerul Afacerilor Străine de la Alianța Mondială Baptistă, plângeri care se datoresc în mare parte acestor regimuri diferite, la 15 Martie a.c. Ministerul Cultelor prin adresa circulară Nr. 162.590 a invitat comunitățile baptiste mai importante din țară să alcătuiască și să-i prezinte un statut de organizare pus de acord cu art. 53 din legea pentru regimul general al cultelor”[77]. Astfel, la solicitarea Ministerului Cultelor, majoritatea comunităților

---

74 Repertoriul se împarte în trei părți: în prima parte este publicată decizia ministerială nr. 114.119/1933, partea a doua cuprinde un capitol numit *„Instrucțiuni cu privire la aplicarea deciziei ministeriale 114.119/11.889/1933 privitoare la regimul asociațiilor religioase”* și partea a treia intitulată *„Repertoriu de dispoziții cu privire la asociațiile religioase date de Ministerul Cultelor pe bază de rezoluții și decizii ministeriale, pe baza art. 24 și 53 din legea pentru regimul general al cultelor și ca explicare și completare a deciziei Ministerului Cultelor nr. 114.119/1933 publicată în Monitorul Oficial nr. 193 din 24 August 1933”* Vezi *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934.

75 E vorba de Lipoveni, Molocani, Duhoborți, Caraimi, Quaqeri, Darbiști etc. Aceștia cu toate că funcționau în același cadru juridic al asociațiilor religioase, nu mai trebuiau să îndeplinească formalitățile impuse confesiunilor neoprotestante pentru a se autoriza și funcționa. O explicație a acestui fapt o reprezintă faptul că erau asociații religioase care erau în stagnare, unele chiar în regres cu privire la numărul de credincioși, nefiind o amenințare pentru cultul ortodox. Vezi *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934, p. 7.

76 *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934, p. 7

77 *Ibidem*, p. 8.

baptiste din țară se vor organiza sub o conducere unică, având un statut unic ce va fi recunoscut de către minister[78].

Tot la acest capitol denumit „Instrucțiuni" se vor publica condițiile necesare pentru ca o adunare locală a uneia din asociațiile religioase neoprotestante să poată funcționa și obține autorizația de la minister. Sunt oferite instrucțiuni cu privire la opisul de documente necesar a fi înmânat ministerului de către adunările locale pentru a obține autorizația de funcționare precum și instrucțiuni despre modul în care membri ai unui cult istoric pot părăsi cultul din care au făcut parte și modul în care pot adera la una dintre aceste asociații[79].

Repertoriu de dispoziții[80]. Repertoriul de dispoziții cuprinde patruzeci de puncte, fiind tratate acele situații care prezentau confuzie și erau generatoare de tensiuni în teritoriu. Sunt date dispoziții pentru utilizarea unei titulaturi unice cu privire la denumirea asociațiilor religioase, sublinierea răspunderilor pe care le poartă organele administrative precum și limitările acestora, modul de obținere a autorizațiilor de construcție și a celor de funcționare, situația cimitirelor etc.

La punctul 38 al acestui repertoriu se amintește despre actele de cruzime comise de unele organe administrative îndreptate împotriva credincioșilor penticostali în mod special, Ministerul Cultelor precizând „Cruzimile și excesele din partea organelor administrative și polițienești

---

78 Acest statut s-a aprobat de către minister în luna iunie 1933, cu nr. 76.647 și 76.648. Vezi *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934, p. 9.

79 Modul de trecere de la un cult la o asociație trebuia lămurit deoarece au avut loc „neînțelegeri și proteste" cu privire la acest aspect. Se lămurea astfel faptul că în Transilvania și județele vecine au existat și înainte de legea cultelor de la 1928 dispoziții legale asupra schimbării cultului. În Vechiul Regat cu Dobrogea neexistând până la data de 22 aprilie 1928 o astfel de lege, cei care au părăsit un cult înainte de acea dată nu au putut face anumite formalități de „trecere", aceștia înscriindu-se pur și simplu la noul cult la care au aderat. Se stabilește faptul că alin. I de la litera a, art. 3 al deciziei ministeriale nr. 114.119/1933 îi privește exclusiv pe membrii din Vechiul Regat și Dobrogea ai asociațiunilor religioase și anume pe cei care au părăsit vechiul cult înainte de legea cultelor de la 1928. Vezi *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934, p. 11.

80 Textul complet al acestui capitol se numea *„Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiilor religioase, date de Ministerul Cultelor pe cale de rezoluții și decizii ministeriale, pe baza art. 24 și 53 din legea pentru regimul general al cultelor și ca explicare și completare a deciziei Ministerului Cultelor Nr. 114.119/1933, publicată în Monitorul Oficial Nr. 193 din 24 August 1933"*. Vezi *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934, p. 13-20.

trebuie din arsenalul de luptă împotriva sectelor, căci ele nu pot constitui mijloace pentru combaterea curentelor de credințe religioase"[81]. La punctul 39 se cere prefecților care au însărcinat pe protopopii județeni să supravegheze diferitele culte sau secte primind o delegație în acest sens sa retragă respectivele delegații, sarcina rămânând în seama prefecților această îndatorire[82].

La ultimul punct, punctul 40, sunt trasate principiile după care trebuie să se ghideze organele administrative și polițienești în activitatea lor de supraveghere a tuturor cultelor și asociațiilor religioase pe care Ministerul Cultelor o solicită acestora.

Așadar „a) formalitățile prevăzute în decizia nr. 114.119/1933 nu au fost impuse pentru a servi motive de șicană, ci în interesul controlului Statului...; b) Religiozitatea, manifestată prin adunările în scop de serviciu divin sau rugăciuni comune, este un act de ordin moral superior, deci folositor Statului; c) Întrucât legile organice ale Statului instituie pe Ministerul Cultelor ca singura autoritate competentă a aprecia și stabili dacă o credință religioasă sau, textual, o asociație religioasă, prin învățătura și practicile ei rituale este sau nu periculoasă ordinei publice și siguranței Statului, și din moment ce acest Minister a luat o deciziune în această privință, autoritățile administrative și polițienești trebuie să se conformeze întocmai, fără a mai face aprecieri sau discuții cu caracter doctrinar, singura lor competență și obligație fiind de a aduce la cunoștința Ministerului Cultelor eventualele noi elemente constatate și care ar putea determina modificarea sau completarea dispozițiilor în vigoare; d) Constrângerea fizică, cruzimile și excesele, fie din partea organelor administrative și polițienești, fie din partea organelor cultelor, în materie de credință religioasă, au efect tocmai contrar celui urmărit, căci este în de obște cunoscut – «sângele martirilor a fost sământa creștinismului»"[83].

Sugestiv este ultimul paragraf cu care se încheie acest *Repertoriu de dispoziții*: „În consecință, se recomandă tuturor organelor Statului ca să se poarte creștinește și civilizat în materie de credință religioasă a cetățenilor acestei țări și în deosebi să nu încurajeze înveninarea relațiunilor

81 *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934, p. 19.

82 *Ibidem*

83 *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934, p. 20.

dintre confesiuni fiindcă aceasta duce la turburarea ordinei publice și are repercusiuni asupra ordinei, disciplinei și respectului autorității în Stat. (Nr. 89.016/934, rezoluția din 23 Mai 1934)"[84].

Dar abuzurile nu au încetat, dovadă faptul că Ministerul Instrucțiunii Cultelor și al Artelor a adus la cunoștința Ministerului de Interne prin adresa nr. 175154/20611/1935 faptul că „în ultimele luni acest De6partament a primit numeroase plângeri din partea baptiștilor, pe motiv că autoritățile administrative și polițienești locale au oprit din proprie inițiativă și pentru diverse motive funcționarea adunărilor lor de cult prin închiderea caselor de rugăciuni respective"[85].

De asemenea se recunoștea faptul că „atari plângeri au avut repercusiuni și în străinătate, determinând intervenții și proteste pe cale diplomatică pe motivul nerespectării libertății conștiinței garantată de art. 22 din Constituție, și de art. 1, 2, 3 și 5 din legea pentru regimul general al cultelor"[86]. Ca urmare, pentru a pune capăt acestei situații, ministerul cultelor a hotărât că baptiștii din Transilvania și județele vecine, conform art. 53 din legea pentru regimul general al cultelor, sunt un cult recunoscut și urma să fie tratați ca atare. În consecință lor nu li se mai aplica decizia Departamentului Cultelor nr. 114.119/1933 și nici vreo altă decizie referitoare la asociațiile religioase[87].

În consecință, Ministerul de Interne avea să comunice această schimbare prin ordinul nr. 12.540 din 12 octombrie 1935 prefecturilor din Transilvania și județele învecinate Transilvaniei, printre care și Prefecturii Județului Severin[88]. În ciuda acestor modificări, unele autorități locale au continuat să mențină închise anumite biserici baptiste. În urma plângerilor făcute, Ministerul Instrucțiunii Cultelor și al Artelor emite un ordin pe 4 decembrie 1935 către prefectura Severin, nominalizând patru bisericile baptiste ale acestui județ care să fie redeschise[89].

---

84 *Ministerul cultelor și artelor – Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiile religioase*, Monitorul Oficial și Imprimeria Statului – Imprimeria Centrală, București, 1934, p. 20.

85 ANDJ Timiș, fond documentar Prefectura Județului Severin, dosar 199/1938, f. 178

86 *Ibidem*.

87 *Ibidem*. Vezi anexa 6.

88 *Ibidem*, f. 178.

89 *Ibidem*, f. 218.

2.9. Decizia ministerială nr. 4.781/1937[90]

Această decizie ministerială a fost cea mai restrictivă decizie din câte au fost promulgate până atunci și, de asemenea, cea mai amplă, fiind alcătuită din patru capitole și 25 de articole[91]. Prin prevederile ei se urmărea de fapt anihilarea activității bisericii baptiste în special, dar afectată era și confesiunea adventistă și cea a creștinilor după Evanghelie.

Asociațiile religioase recunoscute, în ciuda recunoașterii oficiale avute deja, nu mai puteau funcționa decât dacă făceau dovada primirii unei autorizații de funcționare din partea Ministerului Cultelor și Artelor cu îndeplinirea condițiilor din această decizie cum ar fi: asociația ce dorea să fie recunoscută să aibă un număr de cel puțin 100 de membri, bărbați, cetățeni români, majori, capi de familie, aceștia să facă dovada că nu aparțin niciunui cult, să înainteze un memoriu cu expunerea doctrinei religioase și practicile rituale, precum și un statut de organizare al unei adunări locale din cadrul asociației[92].

Termenul de intrare în legalitate era de șase luni, actele fiind înaintate în primele trei luni. Toate organizațiile locale baptiste din Transilvania și județele vecine ce au fost recunoscute și autorizate pe baza unui statut aprobat de minister trebuiau să obțină o nouă aprobare a statutelor lor de organizare. De asemenea, predicatorii autorizați trebuiau să ceară reînnoirea autorizațiilor[93].

O filială a unei asociații pentru a fi autorizată trebuia să îndeplinească condițiile amintite mai sus și să întocmească un tablou cu datele personale ale credincioșilor și să prezinte pentru credincioși dovada stării confesionale ce va fi eliberată de către ofițerul stării civile. De asemenea trebuia făcută dovada existenței unui local propriu destinat pentru întruniri religioase, să obțină o autorizație de salubritate, să prezinte dovada că locașul de închinare nu e pe aceeași stradă cu locașul de închinare al altor culte, dovada că în localitate există un cimitir comunal sau posedă teren pentru înființarea unui cimitir propriu[94]. Dintr-o dată, confesiunile neoprotestante se găseau în situația de a lua de la zero toată procedura de

---

90 Monitorul Oficial nr. 93 partea I din 21 aprilie 1937. Vezi și ANIC, Ministerul Cultelor și Artelor, Direcția de Studii, dosar 1/1937, p.1-21.

91 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat…op.cit.*, p. 104.

92 ANIC, fond Ministerul Cultelor și Artelor, Direcția de Studii, dosar 1/1937, f. 4.

93 *Ibidem*.

94 *Ibidem*, f. 5.

autorizare și funcționare, având nevoie de sprijinul și acordul autorităților locale, care deseori le erau ostile.

Timpul se pare că nu a fost suficient pentru a se intra în legalitate, de aceea pe data de 28 noiembrie 1937 Ministerul de Interne trimitea tuturor prefecților, printre care și prefectului județului Severin, o telegramă cu următorul text: „În urma adresei Ministerului Cultelor și Artelor nr 32279/1937 vă facem cunoscut că dispozițiile deciziunei acelui departament nr. 4781/1937 se suspendă în ce privește pe baptiștii din întreaga țară până când se va solutziona definitiv situatzia lor de comisia respectivă stop în consecintză luatzi măsuri ca toate casele de rugăciuni din acel judetz ale baptiștilor care au fost închise fiindcă nu au respectat dispozițiile deciziei nr. 4781/1937 să fie imediat redeschise stop ministru internelor Sergiu Dumitru nr 13788/27/11/1937”[95]. Pe data de 15 decembrie 1937 s-a revenit cu o nouă telegramă prin care ministerul internelor solicita ca în termen de 48 de ore bisericile baptiste să fie redeschise[96]. Amânarea aplicării deciziei ministeriale a fost anunțată telegrafic de către același minister și pentru creștinii după Evanghelie[97] și pentru adventiștii de ziua a șaptea[98].

În ciuda acestor comunicate încă mai existau biserici închise, de exemplu, pe 17 februarie 1938 Ministerul Cultelor și Artelor prin Ministerul Internelor solicita prefectului județului Severin redeschiderea bisericii baptiste din Curtea[99]. Timpul pentru a intra în legalitate pentru adventiștii de ziua a șaptea și pentru creștinii după Evanghelie a fost prelungit până la data de 1 mai 1938[100], 1 iunie 1938[101] și ulterior 15 iunie 1938[102].

Același Minister de Interne a emis ordinul nr. 7207 din 18 aprilie 1938 prin care aducea la cunoștința prefectului județului Severin de faptul că au primit comunicate de la unele Episcopii prin care se susținea

---

95 ANDJ Timiș., Fond documentar, Prefectura Județului Severin, dosar 199/1938, f. 292. Anexa 7

96 *Ibidem*, f. 295.

97 *Ibidem*, f. 296.

98 *Ibidem*, f. 297.

99 *Ibidem*, f. 301.

100 *Ibidem*, f. 302.

101 *Ibidem*, f. 319.

102 *Ibidem*, f. 327

faptul că acțiunea bisericii de stăvilire a propagandei sectare nu dă rezultatele dorite din cauză că organele administrative și comunale nu le oferă sprijinul necesar pentru aplicarea dispozițiilor legale, luate de stat, iar prestigiul bisericii ortodoxe suferă din această cauză. În concluzie, Ministerul de Interne solicita prefectului luarea de măsuri cu privire la stăvilirea propagandei[103].

2.10. Cultele neoprotestante în Constituția din 27 februarie 1938[104]

Începutul anului 1938 a adus noi schimbări pe scena politică a României. În februarie 1938, în urma căderii guvernului Octavian Goga, Carol al II-lea a alcătuit un guvern prezidat de patriarhul Miron Cristea, iar în fruntea Ministerului Educației, Cultelor și Artelor a fost numit episcopul Clujului, Nicolae Colan[105]. Evoluția evenimentelor politice favoriza pregătirea unor noi măsuri restrictive împotriva confesiunilor neoprotestante. Constituția din 1923 fusese abrogată și înlocuită cu o nouă Constituție promulgată la 27 februarie, care oficializa principiul nou al concentrării puterilor în persoana regelui, transformând parlamentul într-un auxiliar legislativ[106]. Modul în care erau redactate textele constituționale erau specifice unei Constituții care punea bazele unui regim autoritar. În felul acesta, art. 10 enumera fără nicio dezvoltare, așa-zisele drepturi și libertăți de care se bucurau românii, și anume: „libertatea conștiinței, muncii, învățământului, presei, întrunirilor, dreptul de asociație și toate celelalte drepturi", urmând ca prin lege să se stabilească acele condiții prin care românii urmau să se bucure de aceste drepturi[107]. Prezența în guvern și la minister a unor figuri proeminente ale bisericii majoritare avea să mărească teama în rândurile confesiunilor neoprotestante.

Pe data de 31 mai 1938 Ministerul Cultelor și Artelor anunța prefecturile de faptul că „dispozițiile deciziei nr. 478/1937, nu se mai aplică"[108]. Pe data de 11 iunie 1938 avea să se emită de către Ministerul

103 *Ibidem*, f. 305.

104 Monitorul Oficial, partea I nr. 48/27.02.1938.

105 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat...op.cit.*, p. 104-105.

106 C.C. Giurescu, Dinu Giurescu, *Istoria României*, Editura Albatros, București, 1975, p. 740.

107 Monitorul Oficial, nr. 48/27 februarie 1938.

108 ANDJ Timiș, fond documentar Prefectura Județului Severin, dosar 199/1938, f. 326.

Cultelor și Artelor o altă decizie, decizia ministerială nr. 26.208. În felul acesta decizia nr. 4.781/1937 a fost abrogată[109].

„Profitând de conjunctura existentă în țară la debutul anului 1938 Carol al II-lea a instaurat la 10 februarie același an, dictatura sa, la care aspira încă de la revenirea sa în țară, în iunie 1930, când devenise rege. Apoi s-a adresat națiunii române solicitându-i acesteia «învoirea» pentru noua constituție și, totodată s-a instituit și plebiscitul la 24 februarie 1938. Plebiscitul s-a derulat în condițiile stării de asediu, prin vot deschis, cu listă separată pentru opozanți și, drept urmare, rezultatele s-au vădit pregnant: 4.297.581 de voturi pentru noua Constituție și 5.483 contra[110].

Constituția din 1938 avea doar 100 de articole, față de Constituția din 1923 care avea 138 de articole. De asemenea, avea tot opt titluri, cu aproape aceleași denumiri, excepție făcând titlul II intitulat „Despre datoriile și drepturile românilor" (în 1923 era intitulat „Despre drepturile românilor"). Prin aceasta s-a dus o restrângere a drepturilor și libertăților cetățenești, s-a întărit supravegherea și controlul asupra activităților și comportamentului indivizilor.

2.11. Deciziile ministeriale nr. 26.208 din 11 iunie 1938[111] și nr. 52.327 din 7 decembrie 1938[112]

Pe 11 iunie 1938 Ministerul Cultelor și Artelor avea să emită decizia nr. 26.208 cu privire la reglementarea asociaților religioase și interzicerea sectelor. O privire atentă asupra celor 24 de articole grupate în patru capitole este suficientă pentru a evidenția faptul că aproape nicio biserică neoprotestantă nu putea îndeplini condițiile cerute pentru autorizare. Cele mai multe biserici ar fi fost respinse la întocmirea cererii de autorizare și a tabelului însoțitor. La art. 4 se preciza faptul că cererea trebuia semnată de 20 de credincioși, dar tabelul cu evidența membrilor trebuia să cuprindă cel puțin 100 de capi de familie[113]. Ministerul cul-

109 *Ibidem*, f. 328.

110 Zaberca V.M., *Din istoria statului și dreptului*, România, Reșița, 1997, p. 215.

111 Decizia ministerială nr. 26.208/1938 publicată în Monitorul Oficial nr. 133 din 14 iunie 1938, Imprimeria Centrală, București, 1938.

112 Decizia ministerială nr. 52327 din 7 decembrie 1938, publicată în Monitorul Oficial nr. 286 din 8 decembrie 1938, Imprimeria centrală, București, 1938, p. 5836.

113 Decizia ministerială nr. 26.208 din 1938 publicată în Monitorul Oficial nr. 133 din 1 iunie 1938, Imprimeria Centrală, București, 1938, p.5.

telor avea să constate că limitările acestei decizii nu erau suficiente și ca urmare solicită pe 28 iulie 1938 prefecturilor să ia măsurile necesare ca propaganda religioasă a asociațiilor religioase autorizate „să fie interzisă cu desăvârșire în afară de casele de rugăciuni"[114]. Se amintește de asemenea că pentru autorizare trebuie prezentată dovada că „localul destinat casei de rugăciuni se găsește la o depărtare suficientă de locașurile de rugăciuni ale altor culte pentru a se evita orice manifestații ostile reciproce"[115]. Nefiind precizată distanța, această cerință lăsa loc liber la interpretări și abuzuri. Confesiunea penticostală cu toate grupările ei rămânea în continuare interzisă.

În urma intervențiilor și reclamațiilor, episcopul Nicolae Colan care deținea funcția de Ministrul Cultelor și Artelor, avea să semneze o nouă decizie și a modificat art. 4 din decizia 26.208/1938, reducând numărul capilor de familie ce trebuiau înscriși pe tabel de la 100 la 50[116], această decizie fiind cunoscută ca decizia **nr. 52.327 din 7 decembrie 1938**[117]. În rest, decizia nr. 26.208 rămâne valabilă în întregime, adăugându-se doar această modificare. Dar, chiar cu această reducere, majoritatea bisericilor neoprotestante nu puteau îndeplini această prevedere.

2.12. Deciziunea nr. 31.999 din 12 iulie 1939[118]

Decizia din 1939, parte a proiectului politic carlist, înăsprea prevederile anterioare[119]. A fost semnată de către ministrul Cultelor și Artelor, Nicolae Zigre, fiind a patra decizie emisă după anul 1933, cu un conținut aproape identic celor anterioare. Din nou sunt menționate asociațiile religioase autorizate: Baptistă, adventistă și a creștinilor după Evanghelie și se menționează cele interzise printre care și cea a penticostalilor cu toate grupările sale. Se revine la necesitatea de a avea 100 de membri, capi de familie, pentru ca o asociație religioasă locală să poată fi autorizată de

114 ANDJ Timiș, fond documentar Prefectura Județului Severin, dosar 199/1938, f. 335.

115 Decizia ministerială nr. 26.208/1938 publicată în Monitorul Oficial nr. 133 din 14 iunie 1938, Imprimeria Centrală, București, 1938, p. 6.

116 Decizia ministerială nr. 52.,327 din 7 decembrie 1938, publicată în Monitorul Oficial nr. 286 din 8 decembrie 1938, Imprimeria centrală, București, 1938, p. 5836.

117 *Ibidem*

118 Decizia ministerială nr. 31.999 din 1939 publicată în Monitorul Oficial nr. 161 din 15 iulie 1939, Imprimeria Centrală, București, 1939.

119 George Enache, *Biserică – societate – națiune – stat… op.cit.*, p. 200.

către minister. Aceste asociații puteau avea biserici locale, dar nu cu mai puțini de 50 de membri, capi de familie de asemenea. În lipsa aceste condiții, o biserică locală nu primea autorizația de funcționare[120].

Această dispozițiune cerea redeschiderea tuturor bisericilor baptiste ce au fost închise în baza deciziunii nr. 26208/1938[121], dând un răgaz de trei luni pentru reautorizare. După încheierea termenului de trei luni oferit pentru ca bisericile să fie reautorizate, multe biserici au fost sigilate și închise[122]. Prozelitismul religios era de asemenea interzis precum și defăimarea ritului, a doctrinei, a organizației sau a altor slujitori de la celelalte culte[123]. În rest, prevederile acestei decizii se aseamănă cu cele anterioare.

Aceste „ajustări" au permis închiderea unui număr important de case de cult, a desființat comunități și a interzis activitatea unor predicatori. Noua politică a afectat mai ales pe baptiști, care, în urma presiunilor exercitate de Alianța Mondială Baptistă, erau pe punctul de a primi statutul de cult pe întreg teritoriul țării[124].

2.13. Decizia nr. 5.657/1940 din 6 februarie 1940[125] și decizia nr. 92 din 17 aprilie 1940

La presiunea confesiunilor neoprotestante și în special a confesiunii baptiste,, Ministerul Cultelor a emis acest ordin care aproba statutul de funcționare al cultului baptist din România și a abrogat ordinul 31.999/1939, confesiunea adventistă și cea a creștinilor după Evanghelie rămânând cu statutul de asociație religioasă iar baptiștii erau recunoscuți ca și cult și au fost scoși de sub regimul asociațiunilor religioase și se afirma că „sunt liberi să înființeze filiale și comunități, să deschidă case de rugăciuni, și să instituie predicatori când și unde vor afla necesar în interesul bunei păstoriri a credincioșilor lor"[126].

---

120 Decizia ministerială nr. 31.999 din 1939 publicată în Monitorul Oficial nr. 161 din 15 iulie 1939, Imprimeria Centrală, București, 1939, p.4.

121 ANDJ Timiș, Prefectura Județului Severin, dosar 26/1939, f.209.

122 Alexa Popovici, *Istoria baptiștilor… op.cit.*, p.622.

123 ANIC, fond Ministerul Cultelor și Artelor, Direcția de Studii, dosar 1/1939, p. 5.

124 Constantin Cuciuc, Religii care au fost interzise în România, București, 2001, p. 27.

125 Decizia nr. 5.657 din 6 februarie 1940, publicată în Monitorul Oficial nr. 34 din 10 februarie 1940.

126 ANDJ Timiș, fond Prefectura Județului Severin, dosar 26/1939, f.243-244.

Textul acestei decizii cuprinde și „Statutul Cultului Creștin Baptist din România”[127]. Ca urmare a acestei decizii, Ministerul de Interne trimite un ordin circular către toate prefecturile din țară[128] în care aduce la cunoștință faptul că „în condițiunile statutului aprobat, baptiștii sunt liberi să înființeze filiale și comunități, să deschidă case de rugăciuni și să instituie predicatori când și unde vor afla necesar în interesul bunei îndatoriri a credincioșilor săi. În actele de stare civilă credincioșii baptiști nu vor mai fi trecuți ca aconfesionali, ci ca aparținători cultului creștin baptist”[129]. Acest ordin a fost retransmis de către prefecți primarilor și pretorilor din teritoriu. De acest regim s-au bucurat foarte scurtă vreme credincioșii baptiști deoarece organele administrative s-au sesizat și au contestat această decizie[130]. Ministrul Ion Nistor care a semnat acest ordin a fost învinuit de slăbiciune și pentru a neutraliza acest ordin, în urma presiunilor exercitate asupra sa[131], Ministerul de Interne a dat o circulară prin care spunea că baptiști sunt doar o asociație religioasă și nu un cult[132]. Ministerul de Interne făcea cunoscut că, „...după cum ne comunică Ministerul Cultelor și Artelor cu adresa Nr. 1127/940, că baptismul nu este cult, ci o asociație religioasă, întrucât legea nu-l menționează pentru cultele istorice și nici n-a intervenit o lege care să-l declare cult recunoscut, conform art. 22 din legea cultelor”[133].

J. H. Rushbrooke, președintele Alianței Mondiale Baptiste a sosit și a stat la București în perioada 9-17 aprilie 1940 și alături de conducerea Uniunii Baptiste au cerut revocarea ordinului Ministerului de Interne. De asemenea confesiunea baptistă a făcut modificarea la art. 4 din statutul confesiunii baptiste care nu era agreat. Așadar, pe lângă afirmația din statut care susținea că „Predicarea Evangheliei se va face prin viu grai și prin scris” a mai fost adăugat textul care delimita locul unde se va face

---

127 Statutul cuprinde 35 de articole ce prezintă modul de organizare și funcționare a Cultului Creștin Baptist de pe teritoriul țării noastre. Vezi Decizia nr. 5.657 din 6 februarie 1940, publicată în Monitorul Oficial nr. 34 din 10 februarie 1940, p.565-567.

128 Ordinul circular al Ministerului de Interne către Prefecți, nr. 2.601 din 26 februarie 1940. Vezi ANDJ Timiș, fond Prefectura Județului Severin, dosar 26/1939, f.243.

129 ANDJ Timiș, fond Prefectura Județului Severin, dosar 26/1939, f.243.

130 *Ibidem*, f.247.

131 Alexa Popovici, *Istoria baptiștilor... op.cit.*, p. 629.

132 Ordinul circular 3.181 al Ministerului de Interne către Prefecți, din 5 martie 1940. Vezi ANDJ Timiș, fond Prefectura Județului Severin, dosar 26/1939, f. 248.

133 ANDJ Timiș, fond Prefectura Județului Severin, dosar 26/1939, f. 248.

acest lucru, și anume „Predicarea prin viu graiu se face de personalul bisericesc calificat, în casele de rugăciune baptiste, precum și la ceremoniile religioase ce au loc în aer liber: botezul și înmormântarea". Această modificare a fost publicată în Decizia Ministerială nr. 191.88 din 15 aprilie 1940[134], fiind de fapt singura precizare a acestei decizii. Așadar, confesiunea baptistă își păstrează titulatura de „cult" primită prin cele două decizii ministeriale amintite mai sus.

2.14. Decizia nr. 42.352.178, decizia nr. 42.353.179 și decizia nr. 42.355.180 din 9 septembrie 1940

După asasinarea lui Codreanu în noiembrie 1938, conducerea Legiunii a fost preluată de către Horia Sima. Dezordinile cauzate de legionari în vara lui 1940 au dus în cele din urmă la abdicarea regelui Carol al II-lea. La 4 septembrie 1940 Legiunea s-a aliat cu Ion Antonescu, după zece zile fiind proclamat „Statul Național – Legionar", în al cărui guvern legionarii constituiau principala forță politică. La câteva zile după ce Legiunea s-a aliat cu Ion Antonescu asistăm la o înrăutățire a situației confesiunilor neoprotestante, lucru evident din textul deciziilor ministeriale emise în acele zile. Acest lucru se datora și doctrinei Mișcării Legionare care, printre altele, față de alte mișcări fasciste și fascistoide europene, cu care a avut în comun recurgerea la terorism, violență și asasinat politic, consta în fundamentalismul religios creștin-ortodox. Codreanu a imprimat, ca trăsătură fundamentală a Legiunii Arhanghelul Mihail, promovarea ortodoxismului naționalist, stabilind o legătură structurală între creștinismul ortodox și „românitate", ca o deosebire de fascismul lui Mussolini, deși dorea transformarea României în stat fascist, după modelul italian[135]. În expunerea de motive a deciziei 42.352 se amintește că „Văzând noua orânduire ce a fost dată Statului român care a devenit naționalist, creștin și totalitar" Ministerul Cultelor recunoaște și autorizează șapte culte istorice, restul asociațiilor și confesiunilor neoprotestante le fiind scoase în afara legii și sunt desființate[136]. Decizia nr. 42.353 emisă în aceeași zi avea să lămurească ce se va întâmpla cu

134 Decizia ministerială nr. 191.88 din 15 aprilie 1940, publicată în Monitorul Oficial nr. 92 din 17 aprilie 1940.

135 Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, EST – S muel Tastet Editeur, 2008, p. 380-419.

136 ANIC, fond Ministerul Cultelor și Artelor, Direcția de Studii, dosar 1/1939, f. 17.

bunurile și casele de rugăciune deținute de confesiunile neoprotestante și de către secte. În consecință se cerea ca absolut toate casele de rugăciuni ale acestora să fie închise imediat și să treacă în patrimoniul Statului. Preoții cultelor istorice erau chemați să sesizeze Ministerului Cultelor și Artelor orice abatere de la aplicarea acestei deciziuni[137].

Decizia nr. 42.355 emisă în aceeași zi cu cele două anterioare avea să lămurească statutul religios al celor ce făceau parte din asociațiile religioase desființate și anume erau trecuți la „aconfesionali"[138] și urmează să păstreze această calitate până la trecerea „la unul din cultele istorice creștine protejate și autorizate de Stat"[139]. În urma acestor decizii ministeriale s-a trecut la închiderea caselor de rugăciuni ale cultelor neoprotestante din întreaga țară. Sunt semnalate cazuri în care credincioșii adventiști din Transilvania și Banat au avut de suferit în această perioadă, dar mult mai puțin decât în celelalte zone ale țării. La o zi după emiterea acestor decizii, până nu a fost publicată în Monitorul Oficial, în unele locuri administrația a trecut la închiderea caselor de rugăciune ce aparțineau bisericii adventiste. Un astfel de fapt s-a petrecut în județul Făgăraș, comuna Cincul unde casa de rugăciuni a confesiunii adventiste aflată în proprietatea agricultorului Valeriu Lupu a fost închisă de către notarul comunei Cincul și pretorul plasei Cincul[140].

Ca reacție la aceste decizii ministeriale conducerea confesiunii adventiste se va adresa prin memorii atât generalului Ion Antonescu[141] cât și ministrului cultelor[142]. La fel va proceda și confesiunea baptistă[143]. Aceste memorii vor reuși să ducă la anularea acestor decizii pentru un timp scurt.

2.15. Decizia 43. 931/19 septembrie 1940[144]

În fața deciziilor anterioare care desființaseră confesiunile neoprotestante până atunci recunoscute, confesiunile neoprotestante

137 Decizia Ministerială nr. 42.353 din 9 septembrie 1940 publicată în Monitorul Oficial, Partea I, nr. 216, 17 septembrie 1940, p. 5437-5438.

138 Adică fără religie.

139 Decizia Ministerială nr. 42.355 din 9 septembrie 1940 publicată în Monitorul Oficial, Partea I, nr. 216, 17 septembrie 1940, p. 5438-5439.

140 ANIC, fond Ministerul de Interne, dosar 410/1940, f. 139.

141 Viorel Achim, *Politica*... op.cit., Polirom, Iași, 2013, p. 212-216.

142 ACNSAS, fond Documentar, dosar nr.15.271, p. 218 și dosar nr. 6.905, p. 15.

143 Viorel Achim, *Politica*... op.cit., p. 220-221.

144 ANIC, fond Ministerul de Interne, dos. 410/1940, p. 159.

au reacționat pe calea frecvent folosită în perioada interbelică, acea a memoriilor și audiențelor, în urma cărora Ion Antonescu a solicitat anularea deciziilor cu nr. 42352, nr. 42353 și nr. 42355, fapt ce a adus la înlocuirea ministrului Radu Budișteanu cu ministrul Traian Brăiloiu[145]. Acesta a semnat, la 19 septembrie 1940, o decizie care anula deciziile de desființare emise pe 9 septembrie[146].

Ca urmare a deciziei ministeriale nr. 43.931 din 19 septembrie 1940[147] emisă de Ministerul educației Naționale, Cultelor și Artelor casele de rugăciune ale confesiunilor neoprotestante vor fi redeschise[148]. Cu toate că din punct de vedere legal, confesiunile neoprotestante s-au bucurat de libertăți religioase până la sfârșitul anului 1942, măsurile restrictive luate de autoritățile locale din Transilvania și Banat, luate în condițiile de război, au limitat drastic manifestările lor religioase, pregătind terenul pentru trecerea lor în ilegalitate[149].

2.16. Decizia ministerială nr. 53.808/7 octombrie 1942[150]

Această decizie avea un preambul lung și doar două articole. A fost semnată de către Ministrul Culturii Naționale și al Cultelor, Ion Petrovici. Prin acest ordin s-a suprimat alineatul penultim al art. 7 din decizia 31.999/1939, articol care dispensa casele de rugăciune în funcțiune la 14 iulie 1938 de condiția de a avea cel puțin 50 de credincioși și de a fi situate la cel puțin 200 de metri de cel mai apropiat locaș de rugăciune. Motivația era că statului îi este dificil să controleze și supravegheze un număr atât de mare de biserici care au credincioși puțini, acest lucru prejudiciind siguranța statului[151].

Această decizie a dus la desființarea a numeroase biserici neoprotestante din întreaga țară, marea majoritate neavând mai mult de 50 de credincioși după cum cerea noua decizie ministerială. În felul acesta o serie de credincioși se aflau în imposibilitatea de a se mai întâlni și a-și

145 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat… op.cit.*, p. 106.

146 Monitorul Oficial, nr. 220/21 septembrie 1940, Decizia Ministerului Cultelor nr. 43931/19 septembrie 1940.

147 *Ibidem*.

148 ANIC, fond Ministerul de Interne, dosar nr. 410/1940, p. 180.

149 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat…op.cit.*, p. 106.

150 Monitorul Oficial, Partea I, nr. 237, 10 noiembrie 1942, p. 8529.

151 *Ibidem*.

practica credința. Aplicarea acestei decizii a fost urmărită cu atenție de către minister și cerută prefecților cu insistență spre a fi aplicată[152].

2.17. Decretul-lege nr. 927/28 decembrie 1942[153]

În cea de-a doua jumătate a anului 1942, pregătirile pentru desființarea confesiunilor neoprotestante erau vizibile. Pe 10 octombrie 1942, problema „sectelor" a fost dezbătută în ședința Consiliului de Miniștri unde Ion Antonescu a adus argumente în favoarea intensificării măsurilor represive:

> „Este evident că pentru toată propaganda pe care o fac sectanții trebuie mijloace. De unde se strâng banii? Este cineva din afară, din străinătate care le dă. Cu ce interes? Ca să facă o tulburare în ordinea de stat. Nu sunt dispus să tolerez pe sectanți. Vreau să merg până la capăt cu rezolvarea acestei probleme și să împing cât mai departe valurile sectanților. Chiar și acum sunt sectanți mai ales la periferia țării unde, din punct de vedere etnic, ne-au făcut să pierdem anumite poziții"[154].

Pentru a fi sigur de faptul că actul de desființare a confesiunilor neoprotestante nu va mai avea câștig de cauză dacă va fi atacat, Ion Antonescu a luat măsura desființării confesiunilor neoprotestante nu printr-o decizie a Ministerului Cultelor ci prin Decretul-lege nr. 927/28 decembrie 1942[155]. **Raportul ministrului I. Petrovici.** Împreună cu proiectul de lege nr. 927/1942, a fost înaintat către Mareșalul Ioan Antonescu un raport de către același ministru al culturii naționale și al cultelor, prof. I. Petrovici[156]. În acest raport era tratată problema asociațiilor religioase și a sectelor interzise. Asociațiile religioase erau prezentate de către ministru ca având o doctrină și un ritual ce „nu se încadrează în ideologia acestui Neam, creează un pericol continuu, nu numai în raporturile cu biserica dominantă, dar chiar din punct de vedere național și de stat"[157]. Asoci-

152 Viorel Achim, *Politica…* op.cit., p. 582-584.

153 Monitorul Oficial, Partea I, nr. 305, 30 decembrie 1942, p. 11231-11232.

154 ANIC, *Stenogramele ședințelor Consiliului de Miniștri*, vol. 5, p. 431.

155 Modoran Gheorghe, *Relația dintre stat…op.cit.*, p. 107.

156 Monitorul Oficial, Partea I, nr. 305, 30 decembrie 1942, p. 11231-11232.

157 Raportul ministrului Culturii și al Cultelor cu privire la proiectul de decret-lege. Vezi Monitorul Oficial, Partea I, nr. 305, 30 decembrie 1942, p. 11231-11232.

ațiile religioase neoprotestante erau considerate a fi de „origine străină, transplantate în țara noastră prin acțiunea de prozelitism desfășurată pe plan internațional de aceia care țintesc dizolvarea unității noastre naționale, ce are la bază integritatea credinței noastre strămoșești"[158]. Motivul pentru care s-au dezvoltat aceste asociații era considerat a fi toleranța religioasă excesivă pe care Statul a avut-o. Despre confesiunea adventistă și cea baptistă s-a afirmat că au fost susținute de „guvernele Statelor Unite și Angliei, precum și de presa acestor țări, care prin diferite broșuri și reviste au comentat tratamentul inchizitorial aplicat în România membrilor acestei asociații religioase"[159]. Se face apel la forța majoră care scuză anumite acțiuni de forță, cerându-se ca „în împrejurările excepționale dictate de conjunctura politică mondială, Statului Român este în drept a lua măsuri urgente pentru apărarea unității sale sufletești, a cărei destrămare încearcă s-o provoace diferite asociații religioase (baptiștii și adventiștii) având adesea ca aliați coreligionari supuși unor State cu care suntem în stare de războiu"[160]. Așadar, se considera de către ministru că „asociațiile religioase și sectele religioase existente în România trebuie să dispară, ele fiind focare de răzmeriță, paravane de desolidarizare națională și pe deasupra complet eterogene față cu noua structură a Statului Român național și totalitar"[161].

Pentru punerea în aplicare a desființării confesiunilor neoprotestante și a sectelor religioase ministru a abrogat articolul 53 din Legea pentru regimul general al Cultelor din anul 1928, lege ce menținea drepturile acordate confesiunii baptiste pe baza legii maghiare de la 1895, precum și articolul 24 din Legea Cultelor care reglementa funcționarea asociațiilor religioase, acesta fiind înlocuit în noul decret-lege cu un articol ce menționa faptul că „Asociațiile religioase (sectele), pot fi autorizate să funcționeze de Ministerul Culturii Naționale și al Cultelor, în condițiunile fixate prin jurnalul Consiliului de Miniștri. Autorizația acordată este revocabilă. Retragerea autorizației nu trebuie motivată, aceasta considerându-se act de guvernământ"[162]. Ca urmare, pe lângă acest raport

158 Raportul ministrului Culturii și al Cultelor cu privire la proiectul de decret-lege. Vezi Monitorul Oficial, Partea I, nr. 305, 30 decembrie 1942, p. 11231-11232.

159 *Ibidem.*

160 *Ibidem.*

161 *Ibidem.*

162 *Ibidem.*

ce seamănă mai mult cu o expunere de motive pentru legea ce va urma, ministrul culturii naționale și al cultelor a înaintat Mareșalului Antonescu un Decret-lege pentru modificarea și abrogarea unor dispozițiuni din legea pentru regimul general al cultelor. Decretul-lege cuprindea patru articole, primul articol și articolul patru anunțau modificările și abrogările menționate mai sus, al doilea era foarte scurt și anunța că „asociațiile religioase (sectele) existente, de drept sau de fapt, sunt și rămân desființate"[163], iar articolul trei stabilea destinația bunurilor deținute de către asociațiile desființate, și anume bunurile imobile ale acestora, precum fondurile împreună cu arhivele deținute de confesiuni au fost trecute în proprietatea Statului. Pentru confesiunea adventistă, baptistă și cea a creștinilor după Evanghelie această stare se va menține până la terminarea războiului.

„Prin desfiinţarea sectelor se urmăreşte şi se obligă a se trece la cultul de origine"[164]. La această acțiune erau obligați să participe și preoții ortodocşi, aceştia fiind adesea forțați de jandarmi să „convertească" pe „sectanți"[165]. Realitatea era astfel departe de cea conturată în 1933, când în „Repertoriul de dispoziții" legate de decizia 114.119, la punctul 39 se spunea: „Supravegherea tuturor cultelor o are Ministerul Cultelor și acolo unde nu are delegați speciali, această supraveghere se face prin prefecții și primarii respectivi [...] organele administrative bisericești ale unui cult, chiar dacă sunt consultate de organele administrative și polițienești în chestiuni de cult, nu pot fi delegate a îndeplini acțiunea de supraveghere a celorlalte culte în locul prefecturilor și primăriilor"[166].

Concluzii

Din studiul documentelor cercetate mai sus, rezultă că legislația cu privire la confesiunile neoprotestante se axa pe două coordonate majore: (1) reglementări juridice ale confesiunilor neoprotestante; (2) măsuri concrete restrictive și represive îndreptate împotriva confesiunilor neoprotestante, atât din inițiativa statului, dar, mai ales, ca răspuns la solicitările bisericii majoritare.

163 *Ibidem*.

164 ANIC, fond Direcția Generală a Poliției, dosar 37,1943, f.81.

165 *Ibidem*, fond Inspectoratul General al Jandarmeriei – Central, dosar 76/1942, f.62.

166 *Ibidem*, fond Ministerul Cultelor și Artelor, dosar nr. 1/1933, f. 11.

1. Fluctuațiile de la o decizie ministerială la alta arată presiunile care se făceau asupra statului când de o parte, când de alta, alternând perioadele de restrictive și represive cu cele de acalmie.
2. Pentru confesiunile neoprotestante, perioada interbelică a fost o perioadă a consolidării și a extinderii, iar pentru confesiunea adventistă și baptistă o perioadă a organizării și înființării de instituții. A fost un timp al definirii statutului juridic, dar și al confruntării cu bisericile din care proveneau adepții lor și mai ales al confruntării cu statul, care se identifica, din rațiuni politice, cu interesele bisericii majoritare.
3. Fără îndoială, în România interbelică „liberală" și „democratică" politicul a jucat un rol major în viața religioasă și bisericească. Motivat de voința de „modernizare" a societății, acest amestec a avut și unele efecte benefice, prin încercările de organizare unitară a vieții cultelor, dar și unele efecte negative, prin numeroasele confuzii generate. În cazul particular al Bisericii Ortodoxe, aceasta a fost pusă adesea pe un piedestal în calitate de biserică națională, însă i-au fost refuzate pârghii esențiale pentru o dezvoltare autonomă. Acest lucru va genera în rândurile oamenilor Bisericii o reflecție activă în ceea ce privește raporturile pe care biserica trebuie să le întrețină cu societatea, cu statul, cu confesiunile minoritare printre care și confesiunile neoprotestante, răspunsurile fiind extrem de diverse, mergând de la separarea celor două forțe, la sinteza biserică-stat.
4. Perioada aceasta a fost o luptă permanentă a acestor confesiuni de a fi acceptate în rândul cultelor recunoscute, având de îndurat nu numai opoziția bisericilor istorice și a autorităților de stat, ci și un curent nefavorabil din partea unei părți a populației cu prejudecăți împotriva „sectanților" susținuți de străini.
5. Cu toate că împotriva acestor confesiuni s-au luat cele mai severe măsuri de îngrădire a manifestărilor religioase, mergând până la represiune și desființare în perioada antonesciană, s-a constatat totuși o creștere a numărului de membri și o dezvoltare a instituțiilor ei (case de editură, școli – atât în domeniul pregătirii teologice, cât și profesionale, instituții caritabile).

ASISTENȚA SOCIALĂ A FAMILIEI ÎN CONTEXTUL LIBERTĂȚII RELIGIOASE

Pr. lect. univ. dr. Marius NECHITA

Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca
Centrul Universitar Nord, Baia Mare
Seminarul Teologic Ortodox „Sfântul Iosif Mărturisitorul", Baia Mare
pr.nechita@gmail.com

Abstract: Social Assistance of the Family in the Religious Freedom Context
Religious freedom is one of the fundamental human rights. It includes positive and negative religious freedom. Positive religious freedom particularly includes the freedom of a person or community to practice any religion or belief without any disadvantage. Negative religious freedom includes the right to have no religion, namely to give up its own religion or conviction and not to be forced to adopt or directly preserve a religion or belief. Religious tolerance is based on the non-judgment of others.[1] Thereby, *if you are a Christian, you do not have to believe that all other religions are simply completely wrong. If you are an atheist, you have to believe that the essential point of all religions is just an enormous mistake. If you are a Christian, you are free to believe that all those religions, even the oddest ones, contain at least an allusion to the truth.* [2] The superiority of Christianity consists in not abolishing or dissolving the contemporary culture, nor the non-Christian religions, considering itself sufficient; but enriches with a theological content the profane culture of the world, etting up another direction for it.
Keywords: social, family, assistance, freedom, religion, sociology

---

1 Sorin Dan Damian – *Religious freedom in the European Union. Legislative framework,* Ars Docendi Publishing, Bucharest, 2012, p.198.

2 C.S. Lewes- *Creştinism, pur şi simplu,* trad.Dan Rădulescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 57.

Libertatea este unul dintre drepturile fundamentale ale omului, garantate prin Constituție; este o lipsă a restricțiilor, este posibilitatea de a acționa după propria voință sau dorință, după bunul-plac, nestingherit, e starea celui care nu este supus unui stăpân[3]. Fireşte, sensul libertății sau limitele ei sunt înțelese în multe feluri. Chiar şi în învățătura Bisericii se poate observa o lipsă de speculare până la capăt, o oarecare nedefinire în multe feluri. Se pot observa diferențe de opinii deoarece este de nepătruns pentru mintea făpturii cugetătoare modul în care se împleteşte libertatea cu mai-nainte-cunoaşterea, cu mai-nainte-hotărârea lui Dumnezeu.

În învățătura Bisericii nu există o definiție exactă a împreună-lucrării harului cu libertatea omului. Există o împreună-glăsuire, dar importanța precumpănitoare se atribuie harului. De la noi înşine, fără ajutorul harului, nu putem face nimic. Dar harul lui Dumnezeu lucrează în chip smerit, delicat, discret, fără a forța sau a constrânge libertatea omului. Aşa se explică „tăcerea" lui Dumnezeu sau aparenta Lui absență. Dumnezeu nu iubeşte nimic scremut, nimic din ce este făcut forțat. De aceea El nu este întotdeauna evident în viața noastră, iar tăcerea Lui este una dintre calitățile Sale, pentru că orice dovadă constrângătoare ar viola conştiința umană (*nu cu năluciri înfricoşându-ne*). Prin această tăcere, spune Sf. Nicolae Cabasila, Dumnezeu Îşi arată filantropia, iubirea nebună (*maniakon eros*) a lui Dumnezeu față de om[4], nepătrunsul respect față de libertatea umană.

Una este libertatea absolută a lui Dumnezeu şi alta este libertatea relativă a făpturilor înțelegătoare a omului. Noi suntem făpturi create „din nimic", *ex nihilo*, nu avem ființă în sinele nostru ca să putem zidi vreo altă ființă după înțelegerea sau nebunia noastră. Numai Dumnezeu este Însăşi Ființa, *Cel ce Este*, în afară de Care nimic-de-sine-fiind nu există. Astfel, înainte ne stau două căi: fie alegem înfierea noastră de către Dumnezeu şi Tatăl nostru, fie depărtarea de El în întunericul neființei[5]. Rostul, sau împlinirea omului pe pământ, este acela de a răspunde chemării de a deveni fiu al lui Dumnezeu, după har.

---

3 DEX.

4 Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu, Ed.Anastasia, Bucureşti, f.a.*, p. 25.

5 Arhim. Sofronie Saharov, *Nevoința cunoaşterii lui Dumnezeu,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 342.

Biserica drept-slăvitoare nu acceptă determinismul, nici cel de tip „origenist", care susține că bunătatea lui Dumnezeu ar afla căi, fără a desființa principiul libertății, ca să mântuiască pe tot omul[6].

Libertatea omului se cuprinde în libertatea alegerii. Greşeala pelaghienilor a fost aceea că au înțeles că omul, liber fiind, prin propria putere, poate să nu greşească sau poate să facă binele. Sfântul Simeon Noul Teolog susține că omul, fără lucrarea harului, nu poate birui păcatul, nu se poate elibera de el, dar alegerea de a lupta cu păcatul se vădeşte în dorința de a se împotrivi şi de a se slobozi de păcat. Fără această alegere a făpturii cuvântătoare, Dumnezeu riscă să-Și piardă creația, căci nu-l poate mântui pe om forțat. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne învață că *nici chiar Duhul Sfânt nu poate sili voința să facă ceva împotriva ei. Duhul Sfânt nu săvârşeşte nimic fără voința omului.*[7] Fără libertate nu există rău, dar este exclus şi binele desăvârşit, dumnezeiesc. Dumnezeul iubirii răstignite nu dă porunci, ci lansează apeluri, ne invită la Cina euharistică, la ospățul comuniunii. Hristos, prin jertfa crucii a scos din robie omul şi l-a ridicat la demnitatea de fiu şi prieten al lui Dumnezeu. Omul, făptură liberă, deiformă, este invitat să participe. Şi are dreptul de a refuza sau de a accepta invitația. Fiecare. Individual. Numai animalele şi sclavii sunt mânați cu forța şi în turmă. Antropologia comunismului contemporan este cât se poate de apropiată de zoologie, este o negare a personalismului, o anulare a libertății, o înjosire a conceptului despre om, făptură de Dumnezeu-cuvântătoare. Antropologia creştină este ontologia deificării. Libertatea ține de principiul personal în om. Persoana şi libertatea sunt unite în chip nedespărțit. Unde nu este Persoana, acolo nu este libertate, şi unde nu este libertate, acolo e anulat principiul personal.

Conceptul de persoană a apărut în istorie prin efortul Bisericii de a-şi exprima ontologic credința în Dumnezeu – Sfânta Treime; vechea gândire greacă este esențial „a-personală". Creştinismul şi-a făcut apariția în contextul unei societăți sclavagiste. O anumită categorie de oameni nu avea niciun fel de libertate, nici nu se punea problema unei libertăți de credință. Sclavul antic era lipsit de chip (*aprosopos*). Învățătura creştină restaurează conceptul de persoană, conferind o nouă orientare relațiilor interumane: tot omul este creat după chipul

6 Idem, *Vom vedea pre Dumnezeu precum este*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 160.

7 Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, Bucuresti, 1993, p. 17.

lui Dumnezeu şi este invitat să devină asemenea Făcătorului Său, iar răspunsul afirmativ la chemarea lui Dumnezeu este dragostea față de aproapele, inclusiv față de cei ce ne urăsc.

Părinții Bisericii au făcut din ființă o consecință a libertății.[8] Dacă Dumnezeu există, este pentru că Tatăl există, adică Cel care din dragoste şi în mod liber consimțit naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul sfânt. Existența personală a lui Dumnezeu constituie, ipostaziază substanța Sa. Dumnezeu există datorită unei persoane: Tatăl, nu din cauza substanței. Persoana nu doreşte pur şi simplu să fie, să existe veşnic, adică să aibă un conținut ontologic, ea vrea să existe ca entitate concretă, unică, irepetabilă. Identitatea existențială a persoanei se lămureşte şi se identifică prin relație cu ceilalți. Ea rămâne întotdeauna unică, irepetabilă. Această alteritate personală este libertatea față de tot ce obligă persoana să se asemene cu lucruri ce nu aparțin existenței sale.

În fața libertății umane, Dumnezeu riscă să-Și piardă făptura mâinilor Sale, coroana creației. Dacă omul există, Dumnezeu nu mai este liber; iar dacă omul Îi poate spune NU lui Dumnezeu, Dumnezeu nu-i poate spune NU omului; la Dumnezeu toate sunt DA. Dumnezeu a creat *libertatea secunda* și Își ia supremul risc al libertății emergente capabile să-L înfrângă, să-L facă să se pogoare în moarte și în iad.[9] Marcel Jouhandeau spune: *De unul singur aş putea ridica împotriva lui Dumnezeu un imperiu în fața căruia Dumnezeu Însuși e neputincios: iadul*.[10] Dumnezeu nu-i cere omului nici virtutea, nici moralismul (acestea le aveau şi fariseii şi cu toate acestea au fost osândiți de Hristos), nici supunerea oarbă, ci un strigăt de iubire şi încredere purces din adâncul iadului în care se află.

Dacă printr-o oarecare silire Dumnezeu ne-ar mântui, n-am mai fi dumnezei; numai printr-o liberă voință a omului acesta poate călca pe urmele lui Hristos. Dar calea către Cer trece mai întâi prin iad; este nevoie de o smerenie, de o acceptare a neputinței omeneşti, a slăbiciunii firii umane pe care numai Dumnezeu, cu Harul Său o poate desăvârşi. Profețiile Vechiului Legământ n-au fost ceva ce trebuia obligatoriu împlinit (de exemplu, ninivitenii, prin pocăință, au risipit proorocia asupra lor), chiar și în cazul lui Iuda, Hristos a vrut *să rupă zapisul*, dar Iuda *n-a*

8 I. Zizioulas, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 22.

9 Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed.Anastasia, f.a., p. 17.

10 *Ibidem*, p. 32.

vrut să înțeleagă[11]. O voire străină era întru el și nu s-a lăsat „răzgândit" de dragostea lui Hristos. Există două categorii de oameni: cei care-I zic lui Dumnezeu *facă-se voia Ta* și cei cărora Dumnezeu le zice: *facă-se voia ta*. Fiecare judecă lucrurile după conținutul vieții sale. Necunoașterea voii lui Dumnezeu cu fiecare dintre noi înseamnă moarte. Izbăvirea din această moarte sufletească și sensul vieții creștine ni se arată în episodul Schimbării la Față a Mântuitorului, pe muntele Tabor: dobândirea Duhului Sfânt, vederea lui Dumnezeu precum ESTE, prin Duhul Cel de Viață Dătător.

Creștinismul și-a făcut apariția în contextul unei societăți sclavagiste. O anumită categorie de oameni nu avea niciun fel de libertate, nici nu se punea problema unei libertăți de credință. Sclavul antic era lipsit de chip (*aprosopos*). Învățătura creștină restaurează conceptul de persoană, conferind o nouă orientare relațiilor interumane: tot omul este creat după chipul lui Dumnezeu și este invitat să devină asemenea Făcătorului Său, iar răspunsul afirmativ la chemarea lui Dumnezeu este dragostea față de aproapele, inclusiv față de cei ce ne urăsc.

Astăzi, creștinii sunt minoritari, atât la scară mondială, cât și în țările care au fost oarecând pământ al creștinătății. Societatea creștină garantată de către stat a pierit sau e pe cale să piară. Este greu de asumat această nouă situație. În acest context, Olivier Clement este de părere că *a încerca să salvezi prin forță „valorile creștinătății" nu face decât să dizolve credința în umanism revoluționar. A te retrage într-un ghetou blestemând modernitatea, așa cum sunt tentați să facă anumiți tradiționaliști, ar transforma creștinismul într-o sectă.*[12] Singura cale pașnică de conviețuire interreligioasă este respectarea dreptului la libertate religioasă a fiecăruia și toleranța. Dar, libertatea în societate nu înseamnă dreptul de a face orice. Libertatea fără măsură, *încăpută pe mâna nerozilor poate fi rea și aducătoare de rele*[13]. Codul nostru civil (art. 15) stabilește că *niciun drept nu poate fi exercitat în scopul de a vătăma sau păgubi pe altul, ori într-un mod excesiv*

---

11 *Triodul*, EIBMBOR, București, 1924, p. 26.

12 Olivier Clement, *Viața din inima morții*, trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora-M, Târgoviște, 2001, p. 20.

13 N.Steinhardt, *Convorbiri cu Zaharia Sângiorzan și Nicolae Băciuț*, Ed.Polirom, Iași, 2015, p. 302.

sau nerezonabil, contrar bunei-cuviințe.[14] Constituția României interzice, de asemenea, *îndemnul la ură religioasă* şi incitare la discriminare.[15]

Libertatea religioasă este unul dintre drepturile fundamentale ale omului. Ea cuprinde libertatea religioasă pozitivă şi negativă. Libertatea religioasă pozitivă cuprinde mai ales libertatea unei persoane sau a unei comunități de a practica orice religie sau convingere fără niciun dezavantaj. Libertatea religioasă negativă cuprinde dreptul de a nu avea nicio religie, respectiv de a renunța la propria religie sau convingere şi de a nu fi forțat la adoptarea sau păstrarea directă a unei religii sau convingeri.[16] Toleranța religioasă se bazează pe nejudecarea celorlalți. Pentru aceasta, *dacă eşti creştin, nu este nevoie să crezi că toate celelalte religii sunt pur şi simplu greşite de la un cap la altul. Dacă eşti ateu, trebuie să crezi că punctul esențial al tuturor religiilor este doar o enormă greşeală. Dacă eşti creştin, eşti liber să crezi că toate acele religii, chiar şi cele mai ciudate, conțin măcar o aluzie la adevăr.*[17] Superioritatea creştinismului constă în faptul că nu anulează, nu desființează nici cultura vremii, nici religiile necreştine, considerându-se pe sine suficient; ci îmbisericeşte cultura profană, a lumii, îi dă o altă orientare, entheosică. În ce priveşte celelalte religii, acestea sunt căutări ale omului îndreptate spre Dumnezeu, unele mai aproape de Adevăr decât altele, pe când Ortodoxia este căutarea omului de către Dumnezeu, este strigătul Făcătorului *în răcoarea serii: Adame, unde eşti?* (Geneza 3:8-9) şi răspunsul omului răscumpărat de Jertfa lui Hristos: *gata este inima mea, Dumnezeule, gata este inima mea* (Ps. 56:10).

Cum poate Biserica Ortodoxă acorda asistența socială familiei fără a leza dreptul la libertatea religioasă a fiecărui membru al familiei? Se naşte această întrebare întrucât Biserica nu oferă doar consiliere socială, ci caută să aducă pe tot omul pe Calea lui Hristos şi a împlinirii poruncilor Lui, deoarece acestea atrag bunăstare în viața omului, o bunăstare sufletească din care izvorăsc celelalte. Împăcarea omului cu Dumnezeu revarsă pace şi lumină şi împrejur, în relațiile cu ceilalți. Conform legislației în vigoare, există 15 grupuri minoritare religioase aferente cultelor

---

14 Codul Civil: http://legeaz.net/noul-cod-civil.

15 Constituția României: www.constitutiaromaniei.ro.

16 Sorin Dan Damian, *Libertatea religioasă în Uniunea Europeană. Cadru legislativ,* Ed. Ars Docendi, Bucureşti, 2012, p.198.

17 C.S. Lewes, *Creştinism, pur şi simplu,* trad.Dan Rădulescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 57.

recunoscute: Biserica Ortodoxă Română, Biserica Greco-Catolică, Biserica Romano-Catolică, Biserica Reformată, Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană, Biserica Evanghelică Sinodo-Presbiteriană, Biserica Unitariană, Biserica Armeană, Cultul Creştin Ortodox de Rit Vechi, Cultul Musulman, Cultul creştin Baptist, Cultul Adventist de Ziua a Şaptea, Cultul Penticostal, Cultul Creştin după Evanghelie, Cultul Mozaic.[18] Fără a face prozelitism, asistența socială creştină se axează pe menținerea funcțiilor familiei: asigurarea confortului prin satisfacerea nevoilor tuturor membrilor familiei şi creşterea noilor generații[19], dar şi asigurarea nevoilor de bază ale copilului. Acestea se pot realiza prin implicarea asistenților sociali, prin educarea membrilor familiilor aflate în impas şi prin monitorizarea lor. Deviații ale celor două funcții fundamentale ale familiei duc la violența domestică şi la maltratarea copilului, care poate în cele din urmă dezvolta comportamente antisociale şi tulburări emoționale. De asemenea violența în familie asupra femeii are urmări precum frica – femeile abuzate se află într-o continuă teamă cu privire la siguranța lor fizică sau psihică, depersonalizarea – care apare când atitudinea şi comportamentul partenerului o determină pe femeie să se considere un obiect fără energie, resurse, nevoi sau dorințe, să se depersonalizeze pentru a fi conform dorințelor şi nevoilor abuzatorului, privarea (economică, socială) ca rezultat al cererilor şi controlului exercitat de partenerul abuziv, supraîncărcarea cu responsabilități – una dintre cele mai subtile şi mai dificil de identificat pentru femeile care o experimentează întrucât este suportată de femei zi de zi, când acestea îşi consumă energia pe plan emoțional şi fizic pentru a-şi menține relația şi familia, fără nicio compensare a efortului şi energiei de către partenerii care pretind ca femeia să aibă responsabilitatea deplină asupra încercărilor de menținere a relației, degradarea – cuprinde o gamă de atitudini ale partenerului, care o critică pe femeie, socotind-o incompetentă în toate aspectele vieții, impunându-i respectarea sistemului de valori al abuzatorului, distorsionarea realității subiective – care constă în punerea sub semnul întrebării, de către abuzator, a percepției femeii față de realitate. Rolul asistenței sociale nu este numai acela de a oferi persoanei o alternativă pentru a

18 Coord. George Neamțu, Dumiru Stan, *Asistența socială. Studii şi aplicații*, Ed. Polirom, Iaşi, 2005.

19 Coord. George Neamțu, *Tratat de asistenă socială*, Ed. Polirom, Iaşi, 2013.

ieși din acel mediu dăunător fizic și psihic, dar și de a o consilia, de a o povățui cum poate depăși traumele suferite, cu ajutorul lui Dumnezeu, prin „terapia" rugăciunii, a dezvoltării unei relații personale cu Făcătorul, a redescoperirii sinelui și a puterilor și a darurilor cu care a fost înzestrat omul de Dumnezeu. În căutarea unor soluții pentru a evita agresiunile și în lipsa unui sprijin din afară, femeia își va sista activitățile care nu plac partenerului său. Această situație este, de fapt, un cerc vicios: pentru a evita violența, ea se izolează în situația de victimă a violenței și devine tot mai vulnerabilă și expusă. Biserica, prin asistența socială, vine în sprijinul femeii aflate în impas și mai, înainte de toate, o învață să-și depășească temerile, să aibă curajul femeilor mironosițe, să nu mai fie vulnerabilă și fragilă fizic sau emoțional, pentru ca apoi să-i ofere posibilitatea de a-și demonstra puterile și darurile lui Dumnezeu în viața socială.

Un alt tip de abuz întâlnit în familie este violența sau neglijarea comise asupra copiilor, de către membrii familiei în care copilul are încredere, de către cei responsabili de creșterea, educarea și îngrijirea copilului. Un comportament este considerat abuziv într-o societate, dacă depășește standardul cultural obișnuit al comunității respective. Niciun asistent social nu poate considera justificată pedepsirea părintelui sau decăderea din drepturile părintești dacă stilul parental este conform cu standardul cultural obișnuit al societății din care face parte, dar asistentul social poate interveni în folosul copilului dacă un asemenea stil parental prezintă urmări în plan comportamental și al echilibrului emoțional al copilului. Abuzul asupra copilului poate avea mai multe forme: *abuzul fizic*, ce presupune folosirea forței fizice de către cel care îngrijește copilul (părinte, tutore sau părintele de plasament sau bonă), având ca rezultat vătămarea copilului, dar și rănirea copilului din cauza insuficientei supravegheri, a neglijenței; *abuzul sexual*, care constă în atragerea, convingerea, folosirea, coruperea, forțarea și obligarea copilului să participe la activități de natură sexuală sau asistarea unei alte persoane în timpul unor activități care servesc la obținerea de către adult a plăcerii[20]; *abuzul emoțional*, care are efecte asupra dezvoltării conștiinței de sine a copilului și a competenței lui sociale; acest tip de abuz are mai multe forme: izolarea copilului, neacordarea răspunsurilor emoționale, terorizarea copilului, refuzul de a-l ajuta la solicitarea acestuia, degradarea, exploatarea, folosirea lui

20 Coord. George Neamțu, Dumitru Stan, *ibid.*, p. 156.

ca servitor, coruperea copilului prin învățarea sau recompensarea unor comportamente neadecvate, antisociale, agresive, rasiste, imorale sau criminale. Cercetările arată că trauma copiilor care cresc într-un mediu sau atmosferă violentă, chiar dacă nu sunt victime directe ale violenței, este mai intensă decât în cazul copiilor care au fost victime directe ale abuzurilor. De asemenea, în atmosfera de violență, copilul poate dezvolta probleme emoționale și mintale: anxietate, culpabilitate, frică de abandon, izolare, mânie, frică de răniri şi marte, neîncredere în sine, depresie, dar poate dezvolta şi probleme comportamentale: agresivitate sau pasivitate la agresiunile celorlalți, insomnii, consum de droguri şi alcool, comportament defensiv, minciună, probleme şcolare, chiar abandon şcolar, lipsa de concentrare, lipse de maniere sociale, identificarea cu eroi negativi. Măsurile luate de asistența socială în favoarea copilului nu trebuie să provoace durere, ci se caută întotdeauna strategii care să întărească victima, oricare ar fi ea – femeia, copilul etc. şi să determine schimbări sociale benefice vieții familiale. Specialistul nu decide pentru victimă, ci consiliază persoana, îi oferă sprijin în vederea luării unei decizie. Consilierea este o formă de intervenție în care specialistul asistă victima în procesul de dezvăluire rațională a aspectelor principale ale problemei. Acest tip de intervenție atinge starea motivațională a persoanei, ajutând-o să redobândească încredere în sine și în capacitățile sale, să alcătuiască o ierarhie a priorităților şi o strategie de urmat pentru îndeplinirea acestora.

Pentru cazurile de violență în familie, Biserica, prin sistemul de asistență socială, dar şi prin preoții slujitori, pune accent pe consilierea, sfătuirea şi terapia familială, pe prevenirea comportamentului violent. De asemenea, se asigură siguranța pentru victimele violenței în familiei şi pentru copiii abuzați şi separarea acestora de mediul nesănătos numai dacă nu mai există nicio şansă de reabilitare a familiei respective. Cei care oferă aceste servicii au în vedere respectarea şi verificarea siguranței personale, asigură asistența şi informații despre statutul partenerului, sau al părinților în cazul unei copil aflat în plasament, se asigură că rapoartele despre victimă sunt ținute separat şi în siguranță față de dosarul partenerului.

Există şi cazuri de intervenție asupra agresorului, privind consilierea acestuia prin participarea voluntară, fără a sili în vreun fel libertatea cu care a fost înzestrată fiecare făptură umană, prin analizarea concepțiilor care

stau la baza comportamentelor abuzive; identificarea și definirea comportamentelor dominatoare; conștientizarea efectelor violenței și a gravității acestui act de violență care presupune lezarea libertății victimei create după chipul lui Dumnezeu și pocăința, sau părerea de rău pentru faptele comise, care aduce o înnoire a vieții; oferirea de alternative pentru comportamente dominatoare prin exemplele de smerenie și dragoste din Evanghelie și viețile sfinților, dar fără a face prozelitism, menținerea contactului cu victimele pentru a stabili gradul violenței și a oferi îndrumare și sprijin.

Asistența socială creștină vine în întâmpinarea tuturor celor aflați în nevoie, în impas, vine în sprijinul familiei, indiferent ce religie ar avea membrii acesteia, dând dovadă de toleranță religioasă, care se bazează pe nejudecarea celorlalți. Pentru aceasta, se ghidează după cele spuse de C. S. Lewis: *Dacă ești creștin, nu este nevoie să crezi că toate celelalte religii sunt pur și simplu greșite de la un cap la altul. Dacă ești ateu, trebuie să crezi că punctul esențial al tuturor religiilor este doar o enormă greșeală. Dacă ești creștin, ești liber să crezi că toate acele religii, chiar și cele mai ciudate, conțin măcar o aluzie la adevăr.*[21] Superioritatea creștinismului constă în faptul că nu anulează, nu desființează nici cultura vremii, nici religiile necreștine, considerându-se pe sine suficient; ci îmbisericește cultura profană a lumii, îi dă o altă orientare, entheosică. În ce privește celelalte religii, acestea sunt căutări ale omului îndreptate spre Dumnezeu, unele mai aproape de Adevăr decât altele, pe când Ortodoxia este căutarea omului de către Dumnezeu, este strigătul Făcătorului *în răcoarea serii: „Adame, unde ești?”* (Geneza 3:8-9) și răspunsul omului răscumpărat de Jertfa lui Hristos: *gata este inima mea, Dumnezeule, gata este inima mea* (Ps. 56:10).

Bibliografie

- Arhim. Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.
- Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pre Dumnezeu precum este*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005.
- Clement, Olivier, *Viața din inima morții*, trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora-M, Târgoviște, 2001.

21 C.S. Lewis, *Creștinism, pur și simplu*, trad. Dan Rădulescu, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 57.

- Codul Civil: http://legeaz.net/noul-cod-civil.
- Constituția României: www.constitutiaromaniei.ro.
- Damian, Sorin Dan, *Libertatea religioasă în Uniunea Europeană. Cadru legislativ*, Ed. Ars Docendi, Bucureşti, 2012.
- Evdokimov, Paul, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed.Anastasia, Bucureşti, f.a.
- Lewes, C. S., *Creştinism, pur şi simplu*, trad. Dan Rădulescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004.
- Neamțu, George; Stan, Dumiru (coord), *Asistența socială. Studii şi aplicații*, Ed. Polirom, Iaşi.
- Neamțu, George (coord), *Tratat de asistenă socială*, Ed. Polirom, Iași, 2013.
- Steinhardt, N., *Convorbiri cu Zaharia Sângiorzan şi Nicolae Băciuț*, Ed.Polirom, Iaşi, 2015.
- *Triodul*, EIBMBOR, Bucureşti, 1924.
- Zizioulas, I., *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996.

NOȚIUNEA DE LIBERTATE ÎN LITERATURĂ

Lect. univ. dr. Mirela Beatris MUNTEANU
Institutul Teologic Creștin după Evanghelie „Timotheus" din București
beatris_munteanu@yahoo.com

Abstract: The Notion of Freedom in Literature
In the current study, we will try to approach the notion of *freedom*, as it is perceived by the authorial instances from literature, starting from the premise that the author does not copy the reality, but he just transfigures some of its aspects. The same as the ordinary people, the ones who are writing to appeal to somebody or to fulfill the requirements of an ideology, are no longer free. The books have the advantage of being impregnated with a powerful freedom of word's movement.
Keywords: communication, liberty, barriers, didactic communication

Preliminarii

Acest demers se dorește a fi o incursiune sumară în literatură în ceea ce privește noțiunea de libertate. Substantivul polisemantic *libertate* oferă multiple semnificații, atât în societate, cât și în literatură prin raportare la formarea personalității, omul bucurându-se de libertatea de a cuvânta (de a-și exprima opinia), de a greși, de a se corecta și de a experimenta lucruri noi, dar, pe de altă parte, libertatea este moderată de circumstanțe, de limitele noastre fizice, sau intelectuale.

Termenul[1] capătă pe parcursul evoluției societății un spectru din ce în ce mai larg, acesta nu se mai rezumă doar la natura verbală, ci

1 POPA, Nicolae, *Prelegeri de sociologie juridică*, Universitatea din Bucureşti, 1983, p. 198: Libertatea omului ni se înfăţişează dintr-un întreit punct de vedere:libertatea în raport cu natura înconjurătoare, libertatea în raport cu societatea, cu sistemul relaţiilor sociale şi libertatea omului în raport cu sine însuşi.

presupune cunoaşterea acestuia în vederea potențării eficiente a acțiunii. Dar omul, pentru a beneficia în societate de anumite libertăți, trebuie să respecte o serie de norme sau să îndeplinească anumite sarcini în vederea câştigării unei libertăți anume. Astfel încât, o societate funcțională este aceea care îi oferă cetățeanului ei mediul şi libertățile de care acesta are nevoie pentru a deveni el însuşi.

Din perspectivă religioasă, Carla Mario Martini[2] consideră că, în momentul în care omul se desparte de Dumnezeu, conținutul libertății este alterat. Astfel încât, abordând lexemul *libertate* din perspectiva laică și profană, se poate face o tipologie a libertății: libertatea copilului de a-și sfida părinții, libertatea mamei de a-și ucide pruncul nenăscut, libertatea legii de a consfinți anormalul drept normal etc., iar această libertate alterată a omului poate merge până la a refuza unirea cu Dumnezeu. Libertatea care include în ea nevoia de a alege, a fost văzută de Paul Evdochimov ca o slăbiciune inerentă căderii în păcat.

Radu Preda a observat că „libertatea, dacă o descriem în termeni plastici, este o întâlnire, un interval", astfel, deși este un dar oferit tuturor la naștere, libertatea este o chestiune de minoritate, nu toți știu că sunt liberi.[3]

Așadar, adevărata libertate nu constă în a face orice, ci în a face binele.

1. Libertatea în contextul actual

Suntem puși în fiecare clipă în situația de a alege, astfel încât noțiunea de libertate se poate regăsi în diverse contexte:

1.1. Alegem **să vorbim** sau **să tăcem**, tăcerea nu presupune inexistența conversației, ci, dimpotrivă, aceasta conferă adâncime și valoare reflexivă. Traian Demetrescu afirma că tăcerea poate reprezenta răspunsul nerostit al întrebărilor; poate exprima aprofundarea conlocutorului și totodată respectul acestuia; poate fi un mijloc de cunoaștere a sinelui; este premergătoare actului meditativ. Dar să nu minimalizăm rolul

2 MARTINI, Carlo Maria, *Evanghelia pentru libertatea ta. Itinerar vocațional*, Editura Serafica, Roman, 2016: autoarea vine în ajutorul tuturor doritorilor de libertate și de claritate în viață, oferindu-le un îndreptar spiritual, prezentând șapte etape bazate pe textele biblice din 1 Samuel cap. 3 și Matei cap. 13.

3 PREDA, Radu,*Cultura dialogului. Pledoarii și exerciții*, Editura Eikon, 2009.

comunicării, aceasta fiind una dintre cele mai bune alternative în aprofundarea relațiilor interumane. De cele mai multe ori vorbele sunt doar o parte a existenței, elementele nonverbale și paraverbale au un mai mare rol, exemplificând ochii pot spune mai mult decât gura, deoarece vorbele fără ochi au prea puțină căldură, dar ochii fără vorbe pot comunica multe.

1.2. Avem libertatea de **a persevera** sau **a renunța**. Perseverența poate fi corelată cu aprofundarea și însușirea unor cunoștințe, aceasta conferind siguranță, stimă de sine.

Lipsirea de libertate poate avea drept consecință lipsa unei automotivări, autodeterminări de perfecționare și chiar stagnarea dezvoltării. Anularea acestui proces propulsează omul într-un spațiu atemporal, catarhic, ce implică suferință prin asumarea propriei condiții.

1.3. Dreptul omului la **exprimarea liberă a propriilor opinii**, poate degenera într-un abuz atunci când are repercusiuni directe sau indirecte asupra adolescentului. Existența acestui drept a determinat dorința fiecăruia de a și-l exercita și în vederea afirmării sinelui intra și interpersonal. De cele mai multe ori, însă, este omisă (voit sau neintenții onat) reciproca acestui drept, ce constă în acceptarea libertății de opinie a celuilalt. Acest fapt se regăsește frecvent în fenomenul exprimării opiniei față de opinia celuilalt, deseori observându-se o atitudine distructivă față de „ținta" vizată.

În cazul adolescentului zilelor noastre, atitudinea socială a celorlalți poate afecta evoluția acestuia, dată fiind acuta sensibilitate pe care o deține. Neinițiat încă în normele pe care le impune societatea, se aventurează în a-și expune gândurile liber, lovindu-se de critica celor din jur, ceea ce poate duce la întrebări ireversibile la care nu găsește răspuns. Exemplificând, voi face referire la atitudinea societății față de meserii, aceasta făcând un top al acestora, meseriile de agricultor, măturător, om de serviciu, fiind considerate de unii „munci de jos", ceea ce obstrucționează libertatea de decizie atunci când vine vorba de alegerea unui liceu/unei școli profesionale. De cele mai multe ori, cei care se înscriu la școlile profesionale devin subiect de discuție în rândul colegilor și chiar al societății, având ca rezultat impunerea unei ierarhii în societate. Avem nevoie de un mediu, de o cultură a libertății în care să încercăm să schimbăm aceste mentalități, privind dincolo de impactul imediat asupra ființei umane.

Pe de altă parte, societatea impune anumite valori ce se infiltrează și în gândirea și atitudinea copiilor, astfel încât discriminarea se instalează de la vârste fragede. Copilul care are curajul de a exprima liber credința în anumite valori va fi ridiculizat și marginalizat.

Această atitudine generală îl va face să se izoleze, instalându-se treptat sentimentul de ură față de sine și față de ceilalți. Lipsa acceptării dreptului la libertatea de alegere/exprimare a propriilor idei, convingeri, conturează o societate în care adolescentul se simte discriminat în context restrâns (clasa, grupul de prieteni, vecinii), dar și în contextul societății, astfel încât tânărul își conturează o imagine greșită despre sine și societatea care nu este pregătită să îl accepte. Devenirea umană este un proces durativ, prin urmare, existența acestuia se află sub directa influență a elementelor cu care interacționează.

Acorzi libertate unei persoane în care ai încredere, exprimarea încrederii are drept rezultat întărirea stimei de sine și a încrederii în propriile forțe, acest factor psihologic influențează în mod decisiv randamentul și eficiența individului. Așadar, lucrul în echipă presupune aducerea propriei contribuții la reușită, în această situație libertatea este cea în care se vede în ce chip și ce mod te raportezi la celălalt, ești liber doar în raport cu cineva.

2. Libertatea în contextul literaturii

Introducerea în problematica libertății a fost făcută și de Teodor Baconschi, care a afirmat că libertatea este „un orizont: cu cât te adâncești în libertate, cu atât constați că ea este mai îndepărtată de tine". În literatură, acest termen este abordat cu precădere în operele care fac trimitere la perioada comunistă, vom trece în revistă una dintre lucrări în care libertatea este urmărită din această perspectivă: George Ardeleanu i-a dedicat lui Nicolae Steinhardt o monografie impresionantă – *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, Editura Humanitas, perioadă ce acoperă tinerețea din interbelic, crunta perioadă de detenție și dosarele de la CNSAS.

Ce legătură poate fi între literatură și noțiunea de libertate?

Cărțile au avantajul că sunt impregnate cu o puternică libertate de mișcare a cuvântului.

Din perspectiva criticului literar Nicolae Manolescu[4], literatura nu se confundă cu viața, scriitorul nu e un martor ori un observator, ci un mediator. Autorul își procură materialul operei literare din imaginație, aceasta poate fi asemănată „unui sac fără fund pe care scriitorul îl poate lua cu el chiar și pe o insulă nelocuită".

Autorii au încercat de-a lungul timpului să-şi apropie cât mai mult creațiile literare de realitate.

Literatura[5] oferă libertate instanței auctoriale[6] în ceea ce privește normele limbii literare (acestea fiind încălcate voit pentru a da expresivitate textului), prin forța imaginației acesta poate crea lumi posibile, dându-i astfel posibilitatea lectorului de a recompune universul operei prin raportare la propriul sistem axiologic.

Dacă plecăm de la definiția romanului dată de George Călinescu „Ce este romanul în linii generale? Un studiu al oamenilor în caracterele lor generale și cu particularitățile lor individuale. Acești oameni trebuie să trăiască. Trăiesc? Bine. Nu trăiesc? N-avem de-a face cu un romancier", observăm că putem găsi aplicabilitate în viața cotidiană, în care împrejurările prin care trec oamenii pot influența caracterul acestora. Rolul literaturii este și acela de a oferi exemple de urmat, dar cred că e mai important să învățăm înainte ce este Binele și ce este Răul.

Noțiunea de *libertate* apare într-o lumină slabă, hazardul ocupând un rol central, deoarece oamenii de multe ori nu știu ce vor și nu au puterea de a alege ceea ce are cu adevărat valoare.

Libertatea are un impact puternic asupra individului, deoarece reprezintă un bun indicator de testare a propriilor limite și implicit de asumare a sinelui prin raportare la evenimentele exterioare. Un exemplu potrivit îl reprezintă Siddartha[7] a cărui călătorie l-a pus în fața învățăturii

---

4 MANOLESCU, Nicolae, *Lectura pe înțelesul tuturor,* Editura Aula, Brașov, 2003, p. 35.

5 GHERARD, Genette, *Introducere în arhitext: ficțiune și dicțiune*, Editura Univers, București, 1994: o operă de ficțiune este inevitabil receptată ca literatură, indiferent de orice judecată de valoare, pentru că atitudinea de lectură pe care o postulează este o atitudine estetică, în înțelesul Kantian de *dezinteresare* privind raporturile cu lumea reală.

6 RAYMOND, Marcel, *De la Baudelaire la suprarealism*, Editura Univers, București, 1998, p. 216: autorul este instanța creatoare ce sintetizează mai multe entități, care îi permit să-și depășească limitele și să se dilate la infinit.

7 Vezi Wikipedia: *Siddhartha*, scrisă de Hermann Hesse este povestea unui tânăr indian, fiu de brahman, plasată in timpul vieții lui Gautama Buddha, în timp ce acesta își propovăduia învățăturile. Cartea a fost publicată în 1922 și a constituit un roman ilustrativ pentru interesul lui Hesse în studierea budismului.

brahmanilor, a artei dragostei/negoțului, a comuniunii cu natura, fiecare învățătură fiind o alegere ce și-a pus amprenta asupra conștiinței sale și l-a ajutat să descopere Adevărul.

În general, tema principală a romanelor provine dintr-o lume a experiențelor personale ale autorului. Romanul *Ion*, scris de Liviu Rebreanu, este un roman de factură realistă, cu o arhitectură solidă a societății românești de la începutul secolului XX, care oferă o imagine obiectivă asupra condiției țăranului român în relație directă cu dorința de a avea pământ. Personajul are libertatea de a alege, dar în același timp societatea impune odată cu statul social dat de avere (posesia pământului), respectul, demnitatea. Astfel încât, Ion este prins între dorința de a avea pământ (*a avea* nu este suficient, deoarece în spațiul rural tradițional *a fi* depindea de *a avea*) și iubire, societatea impunând un suflu tragic ce guvernează destinul personajului, acesta alege să acționeze sub puterea convingătoare a unui destin implacabil (zbuciumul interior dat de patima de *a avea*, deci de *a fi*).

G. Călinescu preia de la Tolstoi și Balzac minuțioasa descriere a mediului în care evoluează personajele, acestea fiind produsul societății în care trăiesc. Libertatea se poate întemeia pe o ruptură, incertitudine, cât și pe o încredere naivă.

Și la Caragiale personajele devin marionete ale societății, fără personalitate coerentă, incapabile să aleagă, având reacții dezarticulate, astfel că personajele sunt conturate din perspectiva autocaracterizării dublată de caracterizarea contradictorie ce conduce la „pulverizarea" personajului. Zoe, personajul principal din comedia *O scrisoare pierdută*, reprezintă tipologia damei secolului XIX, interesată nu neapărat de moralitatea acțiunilor sale, cât de imaginea pe care aceasta o are în ochii celorlalți. Această superficialitate este fructificată de Caragiale, relația conjugală cu Tipătescu și pretențiile ei de femeie cinstită, ilustrând dualitatea, marcată de discrepanța dintre esență și aparență a omului.

În opera lui I. Slavici, libertatea de a alege, luarea deciziilor este condiționată de piedici sociale. În nuvela *Moara cu noroc*, accentul este pus pe conturarea portretului moral și implicit a modificărilor acestuia. Din punct de vedere psihologic, personajul principal, Ghiță, este pus sub semnul unei degradări morale, astfel încât se pot identifica trei ipostaze ale acestuia: cea inițială (**omul moral** – pater familia) aparține unui om

responsabil de statutul de cap de familie, demonstrând tărie de caracter atunci când îl înfruntă pe Lică ce exercită presiuni asupra lui; distrugerea echilibrului dintre cei doi duce la o nouă ipostază (**omul dilematic** – oscilând între dorința de a rămâne cinstit și fascinația câștigului ușor dobândit), cea de dominat, obligat să facă compromisuri; a treia ipostază (**omul depășit**) este marcată de setea de răzbunare ce îl determină să acționeze până la pierderea vieții.

Ghiță este modelul omului care are de ales între a renunța la propriile principii și la reputația de om cinstit, fiind marcat de frământarea interioară în ceea ce privește îndatoririle sale față de familie. În momentul în care decide să fie complice cu Lică începe procesul de dezumanizare. Zbuciumul provocat de discrepanța dintre Ghiță de la început (bărbat puternic) și cel care a renunțat la valori, atrage pierderea sinelui (viața interioară a personajului), involuția acestuia. Evoluția lui Ghiță poate fi văzută ca o consecință a forțelor exercitate de familie (aceasta este și parte ce ține de moralitate, odată cu dispariția ei, eroul se degradează, ajungând să-și omoare soția), de „gura lumii" și de Lică.

În schimb Moromete, personajul principal al romanului eponim *Moromeții*, scris de Marin Preda, se depărtează de imaginea țăranului român rudimentar, pitoresc din proza anterioară, prin asumarea libertății de a alege să trăiască lucid marile drame ale conștiinței umane, de a pune în cuvânt ceea ce trăiește, având capacitatea de a disimula.

Urmărindu-l pe povestitorul Ion Creangă, Radu Preda consideră că cel care pornește pe drumul libertății are nevoie de un maestru sau de o întâmplare care să determine această ieșire din obișnuit, în această „aventură" a libertății. „Tema libertății este legată de raportul maestru – discipol, ucenic. Cineva trebuie să te învețe, este una dintre valorile inefabile pentru care trebuie să te exersezi. Libertatea de a nu alege: poate fi și aceasta o alegere. Trebuie să fim educați să fim liberi".

Condiția autorului este diferită de cea a ființei umane, acesta este într-o permanentă relație de interdependență cu planul uman, dar este condiționată de nevoia împărtășirii propriului univers alcătuit din emoții, stări sufletești. Dorința creatoare este intensă, ceea ce îi permite să transcendă într-o condiție superioară.

În om există două naturi, una bună și una rea (în limba greacă este folosit termenul *sarx* – „carne"), astfel încât omul este pus în permanență

în fața unei alegeri. Acesta are libertatea de a lăsa gândurile rele să aibă efect asupra lui sau nu.

Dacă privim din perspectiva Bibliei, în Vechiul Testament omul este prezentat ca fiind compus din două părți: trup și suflet, idee susținută și de Platon, conform căruia niciun om nu poate să iubească înțelepciunea și trupul în același timp, deoarece trupul are rol de cătușe pentru suflet.

Omul spiritual are capacitatea de a alege corect, datorită Duhului Sfânt care îl călăuzește, dându-i puterea de a fi victorios în lupta care se dă în suflet.

Există în literatură o relație de putere prin faptul că, prin înșiruirea unor cuvinte pe hârtie, propui lumii o nouă ordine, așadar materia primă a creației este libertatea. Dar sunt creatori care își pierd această libertate prin faptul că urmăresc să îndeplinească cerințele unei ideologii.

Concluzie

În demersul nostru, am observat că în literatură, ca și în viață, totul este în schimbare, noțiunile sunt relative, lectura fiind receptată de un lector obiectiv într-un anumit context, interpretările putând fi diferite în perioade diferite.

Ca aplicabilitate în viața de zi cu zi, plecând de la experiența personajelor din literatura română, observăm că omul trăiește un permanent conflict între *ceea ce este* (marcat de verbul a fi), *ceea ce pare în ochii celuilalt* (marcat de verbul *a părea*) și de ceea ce vrea să pară (*aș vrea să fiu*), având libertatea în permanență să aleagă între Bine (evoluție) și Rău (involuție).

Fiecare zi este o atestare a faptului că suntem puși în a alege între obișnuință (care poate duce până la superficialitate) și provocare. Această libertate poate deveni confortabilă dacă reușești să te contopești cu dorința de a alege binele, de a te autodepăși, de a acționa, astfel încât ai mai făcut un pas în cunoașterea de sine/de alții. De asemenea, să nu uităm că libertatea reprezintă un spațiu pentru care trebuie să lupți mereu, tot timpul.

Bibliografie selectivă

- GHERARD, Genette, *Introducere în arhitext: ficțiune și dicțiune*, Editura Univers, București, 1994.
- DEMETRESCU, Traian, *Scrieri alese*, ediție îngrijită și prefață de C.D. Papastate, Editura pentru literatură, București, 1968.
- MANOLESCU, Nicolae, *Lectura pe înțelesul tuturor*, Editura Aula, Brașov, 2003.
- MARTINI, Carlo Maria, *Evanghelia pentru libertatea ta. Itinerar vocațional*, Editura Serafica, Roman, 2016.
- POPA, Nicolae, *Prelegeri de sociologie juridică*, Universitatea din București, 1983.
- PREDA, Radu, *Cultura dialogului. Pledoarii și exerciții*, Editura Eikon, 2009.
- RAYMOND, Marcel, *De la Baudelaire la suprarealism*, Editura Univers, București, 1970.

Dicționare

- *** *Dicționarul explicativ al limbii române*, București: Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan": Editura Univers Enciclopedic, 1998.
- *** Seche, Luiza, Seche, Mircea, *Dicționar de sinonime al limbii române*, București: Editura Univers Enciclopedic, 1997.
- *** *Micul dicționar academic*, București: Editura Univers Enciclopedic, vol. I A-C, vol. III I-Pr., 2002-2003.

LIBERTATEA RELIGIOASĂ ȘI SECURITATEA SOCIALĂ ÎN SPAȚIUL RURAL ROMÂNESC ACTUAL

Drd. Nicu GRIGORE
Universitatea București
grigorenicu@gmail.com

Abstract: Religious Freedom and Social Security in Current Romanian Rural Areas
In the current study, we are doing, first of all, an objective analysis of the Romanian rural environment in terms of the transmission of information, in the context of religious freedom. As examples, we sadly present two cases of violation of religious freedom in two rural localities, not far from Bucharest. The phases required to create an equidistant climate towards religious freedom in rural areas are another point of research, followed by presenting the liability factors needed to promote religious freedom in rural areas. In the last part of the study we list some programs aimed to promote the universal human right of religious freedom in Romania's communes and villages. When we talk about country life in Romania, our first thoughts are directed to the novel of the same name signed by Duiliu Zamfirescu, namely the volume *Viața la țară*, the first in the *Romanul Comăneștenilor* Series, and after that, we recall personal memories - for those who have relatives in a village. From the beginning, we want to emphasize that our study aims to highlight some shortcomings that put the inhabitants of the Romanian villages and communes in poor conditions, including by obstructing the religious freedom. By doing so, we do not intend to endanger the inhabitants of rural areas in any way, and we hope that our approach, together with other voices, will change the quite complex situation found in many localities.
Keywords: religious freedom, social security, liability factors, necessary programs

O analiză obiectivă a mediului rural românesc din punct de vedere al transmiterii informației, în contextul libertății religioase

1. Populația majoritară formată din persoane adulte, nu este un segment care să cunoască prea bine legislația aflată în vigoare, și aceasta nu din vina ei.
2. Deși internetul este disponibil și pentru zona în analiză, o bună parte a populației nu îl folosește spre o informare mai aprofundată, cum ar fi subiectul libertății religioase.
3. Opinia unui lider de piață din domeniul telecomunicații este elocventă:

   „Cu o penetrare foarte scăzută și o cerere la tentă ridicată, zonele rurale din România rămân un punct de atracție major pentru operatorii de telecomunicații. O serie de dificultăți continuă însă să descurajeze investițiile în aceste zone: Densitatea scăzută a populației scade profitabilitatea implementării unor soluții fixe. Lipsa capacităților de transport în zona de backhaul face dificilă oferirea unor servicii de calitate către utilizatorul final. Gradul de dotare cu echipamente de acces (PC-uri, laptopuri etc.) este unul foarte scăzut, necesitând cheltuieli suplimentare pentru subvenționarea acestora”[1].

4. Mentalitatea multora este aceasta: există o singură biserică *adevărată*. În alte zone, doar două, și aici ne referim la cele tradiționale.
5. Anumite *fețe bisericești* confundă predicarea Evangheliei cu manipularea maselor prin lozinci și mesaje nefondate biblic. Cazurile pe care le vom prezenta ulterior sunt edificatoare.
6. Se lansează mesaje care se dovedesc a fi împotriva libertății ree ligioase a omului,
7. mesaje de genul: *Cutare, părăsind biserica adevărată, nu mai este creștin. Este sectant, nu mai are nicio treabă cu Dreapta Credință! Să nu faceți ca el!*

1 http://www.2ktelecom.ro/solutii-si-scenarii/conectivitate-rurala.php

8. Se folosesc mesaje care lezează imaginea unor biserici recunoscute de către Statul
9. Român, și aici ne referim la Biserica Creștină după Evanghelie, Biserica Creștină Baptistă, Biserica Creștină Penticostală și Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea.
10. S-au înregistrat chiar cazuri de folosire a mesajelor care au provocat la violență.
11. Se folosesc mesaje care distrug numele și imaginea unor lideri locali creștini.
12. Populația este alimentată cu mesaje care disturbă buna înțelet gere între localnici.
13. Din păcate, o parte a populației de peste 50-60 de ani nu cercetează Cuvântul Sfânt în legătură afirmațiile biblice făcute în dreptul bisericilor amintite.
14. Din nefericire, segmentul de populație în discuție nu este interesată de corectitudinea informațiilor puse în dreptul celorlalte biserici creștine, respectiv cele evanghelice.

O serie de cercetări la nivel european arată, prin comparație cu țările UE, faptul că România se situează pe ultimul sau penultimul loc în privința multor indicatori referitori la condițiile de viață ale populației, iar mediul rural atârnă greu balanța nefavorabil, în cazul țării noastre (Alber, Jens, Tony, Fahey *Perception of Living Condition in an Enlarged Europe*, Fundația pentru Îmbunătățirea Condițiilor de Viață și de Muncă, Luxembourg, 2004).

Numărul localităților rurale care cu adevărat se pot declara europene nu poate fi mare, dacă ținem cont de următoarele neajunsuri:

- precaritatea resurselor de existență;
- lipsa asigurării accesului la utilitățile publice;
- o acoperire defectuoasă a serviciilor sociale, de educație, de îngrijire a sănătății și de asistență socială;
- izolarea geografică a unor așezări umane;
- creșterea șomajului;
- conviețuirea unei populații majoritare aflată în rândurile pensionarilor;
- lipsa locurilor de muncă.

În aceste condiții se pot înțelege derapajele de care unii abuzează în prezentarea credinței și a ceea ce ei înțeleg prin libertate religioasă.

Unul dintre autorii care s-au ocupat în detaliu de subiectul libertății religioase este Ben-Oni Ardelean, care, în lucrarea *Libertate religioasă: o abordare normativă*, analizează topicul, printre altele, astfel: *Libertatea religioasă în relație cu valorile etice, Libertatea religioasă în relație cu valorile politice, Libertatea religioasă în drepturile omului* și *Libertatea religioasă în România*.

Folosind surse substanțiale, Ben-Oni Ardelean subliniază: Umanitatea comună și suprapunerea codurilor morale existente scot în evidență faptul că demnitatea umană stă la baza oricărui cod moral. Diversele particularități ale ființei umane, ipostasuri, nu schimbă cu nimic existența naturii umane, dar depășește acest cadru fiindcă modul de existență este exprimat prin particularitate și libertate. Individul însă nu poate fi tratat separat, ci într-un context social în care se stabilesc relații[2]. Redăm în rândurile care urmează un fragment din Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor, publicată în Monitorul oficial Partea I, nr. 11/8.01.2007

Art. 1. – (1) Statul român respectă și garantează dreptul fundamental la libertate de gândire, de conștiință și religioasă al oricărei persoane de pe teritoriul României, potrivit Constituției și tratatelor internaționale la care România este parte.

(2) Nimeni nu poate fi împiedicat sau constrâns să adopte o opinie ori să adere la o credință religioasă, contrară convingerilor sale, și nici nu poate fi supus vreunei discriminări, urmărit sau pus într-o sio tuație de inferioritate pentru credința, apartenența sau neapartenența sa la o grupare, asociație religioasă sau un cult ori pentru exercitarea, în condițiile prevăzute de lege, a libertății religioase.

Art. 2. – (1) Libertatea religioasă cuprinde dreptul oricărei persoane de a avea sau de a adopta o religie, de a și-o manifesta în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin practicile și ritualurile specifice cultului, inclusiv prin educație religioasă, precum și libertatea de a-și păstra sau schimba credința religioasă.

2 Ben-Oni Ardelean, *Libertate religioasă: o abordare normativă*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2011, pag. 101

(2) Libertatea de a-şi manifesta credinţa religioasă nu poate face obiectul altor restrângeri decât al celor care sunt prevăzute de lege şi constituie măsuri necesare într-o societate democratică pentru securitatea publică, protecţia ordinii, a sănătăţii sau a moralei publice ori pentru protejarea drepturilor şi libertăţilor fundamentale ale omului.

Art. 3. – (1) Părinţii sau tutorii au dreptul exclusiv de a opta pentru educaţia religioasă a copiilor minori, conform propriilor convingeri.

(2) Religia copilului care a împlinit vârsta de 14 ani nu poate fi schimbată fără consimţământul acestuia; copilul care a împlinit vârsta de 16 ani are dreptul să-şi aleagă singur religia.

Art. 4. – Orice persoană, cult, asociaţie religioasă sau grupare religioasă din România este liberă de a stabili şi menţine relaţii ecumenice şi frăţeşti cu alte persoane, culte sau grupări religioase şi cu organizaţiile inter-creştine şi interreligioase, la nivel naţional şi internaţional.

Art. 5. – (1) Orice persoană are dreptul să îşi manifeste credinţa religioasă în mod colectiv, conform propriilor convingeri şi prevederilor prezentei legi, atât în structuri religioase cu personalitate juridică, cât şi în structuri fără personalitate juridică.

(2) Structurile religioase cu personalitate juridică reglementate de prezenta lege sunt cultele şi asociaţiile religioase, iar structurile fără personalitate juridică sunt grupările religioase.

(3) Comunităţile religioase îşi aleg în mod liber structura asociaţională în care îşi manifestă credinţa religioasă: cult, asociaţie religioasă sau grup religios, în condiţiile prezentei legi.

(4) În activitatea lor, cultele, asociaţiile religioase şi grupările religioase au obligaţia să respecte Constituţia şi legile ţării şi să nu aducă atingere securităţii publice, ordinii, sănătăţii şi moralei publice, precum şi drepturilor şi libertăţilor fundamentale ale omului.

Cazuri ale încălcării libertății religioase în două localități rurale

În comuna Puchenii Mari, din județul Prahova, în anul 2014 am organizat un eveniment creștin, care cuprindea și difuzarea filmului „Isus", cea mai vizionată producție cinematografică din lume.

Pentru localnici s-au împărțit invitații și s-au lipit afișe promoționale în spațiile alocate acestora.

Surprize neplăcute au venit din partea unei *fețe bisericești* care, auzind despre ceea ce se va întâmpla în comună, la Viena aflându-se, a început să coordoneze de acolo o campanie împotriva manifestărilor anunțate. În acest sens, a trimis reprezentanți la cetățeanul care şi-a oferit curtea pentru a se monta aici un cort, oferindu-i între 2000 şi 3000 de euro numai să nu dea locația la *ceilalți*.

Dar ce, eu sunt Iuda? Nici vorbă de așa ceva, a fost replica gazdei.

Fața bisericească a căutat şi alte mijloace pentru a împiedica desfăşurarea în bune condiții a programului respectiv, dar a observat că nu prea are adepți de partea sa. Așa că a decis să revină de urgență în țară, să-şi încheie concediul mai repede şi să deranjeze manifestările.

Cu forțe noi a continuat campania de distrugere a imaginii bisericilor implicate, una dintre arme fiind ruperea afişelor publicitare. Însă a întâmpinat împotriviri chiar din partea enoriaşilor săi, unul dintre aceştia afirmând: *Eu ştiu că Isus Hristos ne-a învățat despre dragoste, iar așa ceva eu nu văd la dumneata. Ce rău au venit să ne facă oamenii ăştia? Din contră, sunt paşnici şi vin cu veşti bune! Dacă vei continua să le strici planurile, să ştii că de acum înainte o să mă duc la biserica din comuna cealaltă.*

Până la urmă programele au avut loc, dar oamenilor le-a fost frică să vină. Ei au fost amenințați cu următoarele cuvinte: *Cine merge acolo nu mai e îngropat de mine. Apoi am să îi strig în biserică pe toți cei care aflu că au fost la programele alea.*

Înverşunarea acestei *fețe bisericeşti* şi-a spus cuvântul. Probabil a uitat de versetele care spun: *Vă las pacea, vă dau pacea Mea. Nu v-o dau cum o dă lumea. Să nu vi se tulbure inima, nici să nu se înspăimânte* (Ioan14:27). *Și cum vor propovădui, dacă nu sunt trimiși? După cum este scris: Cât de frumoase sunt picioarele celor ce vestesc pacea, ale celor ce vestesc Evanghelia!"* (Romani 10:15).

În comuna Berceni, județul Prahova, în vara anului 2016, am stabilit cu primăria din localitate să organizăm un eveniment creştin, desfăşurat într-un cort. Chiar primăria ne-a oferit terenul unde să desfăşurăm acțiunea şi, desigur, le-am comunicat şi perioada programelor.

Până în ziua întâi a evenimentelor am crezut că totul va fi bine, dar realitatea a fost exact alta.

Nici mai mult, nici mai puțin, în aceleași zile și cam la aceleași ore la doar câțiva zeci de metri de locația noastră s-a organizat un program folcloric complex.

Muzica foarte tare, invitații și spațiul de concert gândit de primărie au împiedicat lumea, voit se înțelege, să mai vină la programul creștinesc.

Un cadru didactic a apărut în perimetrul locului oferit nouă și a strâns copiii veniți, spunându-le că, dacă nu vor merge acolo, vor avea probleme la școală. Speriați, cei mici au lăsat locurile goale și au plecat să învețe muzică populară. Dacă ni s-ar fi comunicat că primăria desfășoară un eveniment la nici o sută de metri de cortul nostru, am fi ales alte zile să ne desfășurăm programul. Iată de ce este necesară o analiză obiectivă a libertății religioase în zona rurală.

Etape în crearea unui climat echidistant libertății religioase în mediul rural

O lucrare de pionierat în abordarea subiectului nostru în România este volumul semnat de Ilie Fonta, *Libertatea religioasă în lumea contemporană*[3]. Printre altele, autorul afirmă: „Bisericile și-au consacrat o parte a lucrării lor prevenirii și împiedicării confruntărilor armate, războaielor, descurajării părților aflate în conflict."

În mod cert mai este mult de făcut într-un perimetru rural românesc de întindere în materie de exercitarea libertății religioase. Pentru aceasta am gândit câteva etape de lucru:

1. Etapa localizării zonei de activitate.
2. Etapa formării unei echipe de lucru
   Echipa de lucru va avea, printre altele de răspuns și la întrebările:
   Despre ce fel de proiecte este vorba?
   Care sunt rezultatele așteptate?
   Ce vor conține?
   Cum vor fi structurate?

3 Ilie Fonta, *Libertatea religioasă în lumea contemporană*, Editura Stephanus, 1994, pag. 279.

Cum vor fi soluționate problemele identificate?

3. Etapa Implementării activităților
4. Etapa Desfășurării lucrărilor pe un termen stabilit
5. Etapa Bilanțului.

Mihaela Ajder și Veaceslav Balan opinează: Convingerile religioase sau filozofice sunt o parte integrală și importantă a identității fiecărui om. Convingerile omului despre viața și rolul său în această viață constituie fundamentul acestei identități. Practic, atentatul la aceste convingeri este egal cu atentatul la sensul vieții unui om, deoarece dacă omul își vede sensul vieții în urmarea unor anumite principii și reguli supreme, iar acest lucru îi este interzis sau îngreunat, omul intră în conflict cu propriul sistemul de valori, ceea ce îi periclitează balanță de viață.

Libertatea de gândire se înscrie în rândul altor libertăți fundamentale importante cum ar fi libertatea de exprimare, libertatea de întrunire, libertatea de asociere. Toate aceste libertăți, pe lângă faptul că sunt inerente omului, de fapt îndeplinesc și o funcție socială extrem de importantă – asigură premizele și spațiul pentru apariția unor idei și concepte noi, care la rândul lor asigură progresul uman. Ori fără libertate și diversitate de idei, progresul nu a fost și nici nu va fi posibil în niciun domeniu al vieții umane –economie, tehnică, medicină, aspecte sociale etc.

Fără această libertate și diversitate omenirea în continuare ar fi crezut că Pământul este plat și că Universul se rotește în jurul Pământului, nu ar fi descoperită electricitatea și nu ar exista majoritatea mecanismelor și tehnologiilor, durata medie globală de viață ar constitui în jur de 40 ani, majoritatea copiilor ar deceda la vârsta fragedă din cauza infecțiilor și bolilor, și multe, multe altele[4].

În Etapa Implementării activităților este bine a se avea în vedere următoarele aspecte:

1. Inovația – acțiunile întreprinse trebuie să introducă și abordări noi și să găsească noi soluții pentru a depăși dificultățile în domeniul nostru de interes.

4 http://www.cido.org.md/attachments/article/97/RelFree+.pdf.

2. Responsabilizarea – lucrările diverse trebuie să implice parteneri cu rol operațional, fiecare dintre ei având rolul bine definit în organigrama proiectului propus.
3. Parteneriate – activitățile de promovare a libertății religioase și a securității sociale în spațiul rural românesc trebuie să fie concepute și realizate printr-o cooperare amplă cu parteneri publici sau privați, atât din țară, cât și de peste hotare.
4. Perspectivele de dezvoltare pentru alte proiecte.
5. Durabilitatea pe termen lung
6. Dezvoltare durabilă.

În Etapa Bilanțului trebuie să avem în vedere și promovarea rezultatelor, în mod special prin intermediul canalelor media: radio, TV, presa scrisă și internet.

Factori de răspundere în promovarea libertății religioase în zona rurală

Procesul creării unui climat echidistant în topicul analizat necesită o serie de factori reali care să își asume responsabilitatea în implementarea unei baze solide de conviețuire în spiritul libertății religioase.

„Immanuel Kant (1724-1804), numit marele restaurator al demnității umane, accentuează autonomia individuală. Individul are capacitatea de a alege singur, având o voință liberă, fiind propriul arbitru al judecăților și deciziilor sale. Voința liberă îi conferă individului capacitatea de a se autolegifera și autonomie în a acționa, a alege între bine și rău, stabilind principii morale de viață și credința adoptată”[5].

La recensămintele din 2002 și 2011, în România au fost semnalate 18 culte și organizații religioase.

În cele ce urmează vom lista câțiva dintre factorii de răspundere în promovarea libertății religioase în zona rurală:

- Primăria locală;
- Consiliu Județean;

5 Ben-Oni Ardelean, *Libertate religioasă: o abordare normativă*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2011, pag. 103.

- Bisericile existente în zona geografică de desfășurare a activităților propuse;

Reputatul analist american Chuck Colson subliniază: „Biserica trebuie să-și depășească această concepție «noi nu facem politică». Aceasta este o scuză. Trebuie să înțeleagă faptul că a depune mărturie despre sanctitatea vieții, familia tradițională și libertatea religioasă nu este o chestiune politică – este una profund morală. Are de a face cu cine suntem ca biserică și relația noastră cu contextul cultural”[6].

- instituțiile de învățământ;
- instituțiile locale.

Ioan R. Socaciu scria în 1939, în revista *Farul Creștin*: “Creștinismul are de roată la căruță libertatea religioasă, împreună cu credința, cultura și munca”[7].

- Partenerei sociali
- Parteneri culturali
- Parteneri religioși cum ar fi asociații și fundații creștine.

Un exemplu în acest sens este Asociația *Alege Viața* una dintre asociațiile care prin programele sale a luptat încă din anul 1990 la promovarea libertății religioase în țara noastră.

Arhiepiscopul Mamberti afirmă că: Libertatea religioasă nu poate fi restricționată la simpla libertate de cult, deşi aceasta din urmă este în mod evident o parte importantă a ei”, a explicat el. „Cu respectul cuvenit pentru drepturile tuturor, libertatea religioasă include, între altele, dreptul la a predica, a educa, a converti, a contribui la discursul politic şi a participa pe deplin la activitățile publice.” Oficialul Vaticanului a clarificat că libertatea religioasă nu este sinonim cu relativismul sau cu „ideea post-modernă că religia este o componentă marginală a vieții publice”.

„Relativismul şi secularismul neagă două aspecte fundamentale ale fenomenului religios, şi prin urmare dreptul la libertate religioasă, care cere să fie respectat: dimensiunile transcendentală şi socială ale religiei, prin care persoana umană caută să se relaționeze, potrivit la

6 http://www.christianpost.com/news/a-petition-of-christian-conscience-43433

7 *Farul Creștin*, nr. 5, 1939.

ceea ce îi dictează conştiinţa, la realitatea, să spunem aşa, de deasupra şi din jurul ei”[8].

Programe menite să promoveze dreptul universal al omului la libertate religioasă

Din programele menite să promoveze dreptul universal al omului la libertate religioasă în spațiul rural enumerăm: evenimente culturale, evenimente social-religioase și evenimente cultural-educative.

– Evenimente culturale

Spre exemplificare: difuzări de filme pe tema propusă, piese de teatru, concerte, seri culturale complexe. La aceste manifestări poate participa un auditoriu pestriț, atât în ceea ce privește vârsta dar și pregătirea educativă.

– Evenimente social-religioase

De comun acord, mai mulți lideri bisericești își pot uni forțele în organizarea de manifestări publice, în folosul localității. Un exemplu ar fi campanii de curățenie a mediului înconjurător și a sufletului.

– Evenimente cultural-educative

Aici putem vorbi despre: conferințe, simpozioane, mese rotunde și dezbateri publice.

La toate aceste manifestări este recomandată implicarea mass-mediei în efortul comun al rezolvării problemelor legate de libertatea religioasă și securitatea socialăîn spațiul rural românesc actual.

„România nu are o religie de stat. Însă rolul religiei în cadrul societății este bine definit prin mai multe articole din Constituția României, din care specificăm următoarele:

Art 29. Libertatea conștiinței.

(1) Libertatea gândirii şi a opiniilor, precum şi libertatea credințelor religioase nu pot fi îngrădite sub nicio formă. Nimeni nu poate fi constrâns să adopte o opinie ori să adere la o credință religioasă, contrare convingerilor sale.

8 http://www.catholica.ro.

(5) Cultele religioase sunt autonome față de stat și se bucură de sprijinul acestuia, inclusiv prin înlesnirea asistenței religioase în armată, în spitale, în penitenciare, în azile și în orfelinate.

Art 32. Dreptul la învățătură

(7) Statul asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. În şcolile de stat, învățământul religios este organizat și garantat prin lege"[9].

În cartea *Democrație și persecuție* Petru Dugulescu prezintă și rolul pe care mass-media l-a jucat și îl are în prezentarea cazurilor de încălcare a libertății religioase și rezultatele acesteia în combaterea derapajului[10].

Poate cel mai cunoscut caz din România raportat la libertatea religioasă și securitatea socială în spațiul rural românesc este cel de la Niculițel, amplu expus de autor în volumul amintit. De subliniat că, în această încrâncenată situație mass-media și cei supuși unor tratamente inumane au avut, până la urmă de câștigat.

Suntem motivați de mesajul textului biblic din Romani 15:13: *Dumnezeul nădejdii să vă umple de toata bucuria și pacea pe care o dă credința, pentru ca, prin puterea Duhului Sfânt, sa fiți tari în nădejde!*

Prin etape clare menite să creeze un climat echidistant libertății religioase în mediul, prin factori de răspundere activi, programe bine conturate și binecuvântarea lui Dumnezeu credem că în curând situațiile tensionate în zona rurală vor fi diminuate într-un mare procentaj, înțelegându-se că la bază stă un drept universal al omului.

Bibliografie

- Biblia, traducerea D. Cornilescu
- Ilie Fonta, *Libertatea religioasă în lumea contemporană,* Editura Stephanus, 1994
- Ben-Oni Ardelean, *Libertate religioasă: o abordare normativă,* Editura Didactică și Pedagogică, București, 2011
- Petru Dugulescu, *Democrație și persecuție,* Editura Multimedia Internațional, Arad, 2007

9 https://ro.wikipedia.org/wiki/Religia_%C3%AEn_Rom%C3%A2nia.

10 Petru Dugulescu, *Democrație și persecuție,* Editura Multimedia Internațional, Arad, 2007.

- *Farul Creștin,* nr. 5, 1939
- http://www.christianpost.com/news/a-petition-of-christian-conscience-43433
- http://www.catholica.ro
- https://ro.wikipedia.org/wiki/Religia_%C3%AEn_Rom%C3%A2nia
- http://www.cido.org.md/attachments/article/97/RelFree+.pdf

DRAGOSTEA CA O CALE SPRE LIBERTATEA DE CONȘTIINȚĂ ȘI CUNOAȘTEREA DE SINE[1]

Conf. univ. dr. Nina CORCINSCHI
Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă",
Catedra de Istorie şi Teorie Literară,
Chişinău, Republica Moldova
Director adjunct al Institutului de Filologie al
Academiei de Științe a Moldovei
ninacorcinschi@gmail.com

Abstract: Love as a Path Towards Freedom of Conscience and Self-Knowledge. The article analyses the feeling of love as a tightrope that is a preferred way of achieving freedom of conscience and facilitating the knowledge of the fundamental meanings of one's existence. The analysis focuses on a concrete novel, *The Fourth* (2013), written by Moni Stănilă. For the feminine character, love is a spiritual initiation into the esoteric meaning of existence. It is a mystical novel of symbolical trials that unite two souls in an impossible love. The adventure of fleeing into the woods, the suffering caused by disease, are part of a scenario of the supernatural, adjusted to today's reality, while being accompanied by concrete references (In the ending part of the novel, the feminine character mentions the website moldova.org, which actually exists). The mystic topos of theological and esoteric inspiration is illustrated through the character of the old wizard and adviser, through the height of the mountain – which imposes asceticism, offers spiritual revelations and hidden meanings –, through the unexpected meeting with the other, the saviour, who goes into the world "to prepare the way", and so on. The search is no longer for the other, but it becomes a search

1 O variantă restrânsă a articolului a apărut în revista http://www.metaliteratura.net/moni-stanila-cele-doua-inimi-ale-sufletului/, cu titlul: *Moni Stănilă. Cele două inimi ale sufletului.*

for the profound meaning of one's own experience. "What is happening to me?", "Who am I?" are the torturing questions of the woman who transfers the issue of mystic eroticism into a symbolically configured identity issue. The filter of love is a theological one.
Keywords: love, faith, identity, freedom, suffering, theological optics

---

Romanul mistic, inaugurat în secolul XIII-lea, de ciclul Graalului, impune în literatură tema *căutării* semnificațiilor tăinuite și a revelației, dincolo de real și contingent. Continuatorii în proză a Graalului, scrie R.M. Albérès au transformat romanul mistic în roman de aventuri și în roman-foileton, schema subzistând la romantici, în special la Nerval, Hoffman sau Novalis: „o aventură ciudată, personală, aproape onirică sau, de cele mai multe ori, fără vreo intervenție vizibilă a supranaturalului, omul este invitat în taină să caute în viața proprie un ansamblu de «semne» și de întâlniri care au o valoare simbolică și mistică"[2]. Toposul romanului mistic este reluat și în romanul secolului XIX-lea, la Alain-Fournier, în *Cărarea pierdută*, sau Jensen, în *Gradiva*, perpetuând mitul aventurii, tentația cunoașterii izoterice, miraculosul, semnificațiile onirice și mistice.

Romanul contemporan a evitat această temă „ocultă" și o reprezentare exemplară a misticismului se arată surprinzătoare într-un roman recent, *Al 4-lea* (Bucureşti, Tracus Arte, 2013) de Moni Stănilă. Autoarea are studii în teologie și influențele ortodoxismului se vor face simțite în roman. „*Al 4-lea*" este un roman concentrat și alert, cu multiple planuri de ficțiune și semnificare, care se întretaie contopindu-se armonios, o carte care ne convinge că distanțele între timpul prezent și etern, între contingent și transcendent, între profan și sacru sunt fără linii de hotar și cu multe puncte de intersecție și transgresiune. Romanul reprezintă eroticonul iubirii-mistice, ca modalitate spirituală de inițiere în sensul ezoteric al existenței. O situație-limită în plan existențial unește două persoane într-o legătură mistică, cu intense revelații spirituale. Iubirea pentru aproape, în sens creştin, cu tot periplul ei sacrificial, conduce sufletele într-o stare de comuniune

---

2 R.M. Albérès, *Istoria romanului modern*, trad. Leonid Dimov, Editura pentru Literatură Universală, 1968, p. 379.

şi identificare a unuia prin celălalt, în cea mai nobilă metamorfoză a identității.

Experiențele-limită sunt deopotrivă corporale și spirituale. Personajele, *el* şi *ea*, au de trecut râuri şi țări, pentru a scăpa de autorități. Accentul romanului însă cade pe parcursul inițiatic al sinelui ce trăieşte marea și dramatica întâlnire cu celălalt. Nu e vorba de *altul*. De *celălalt*, contopit cu sinele într-o legătură „de viață și de moarte". O carte așadar despre iubire, în sensul ei profund, total și mistic. Mai întâi, iubirea ca acceptare, apoi ca identificare totală (*Că nu mai înțeleg cine e cine. Eu şi dublura, el şi dublura*), dislocare de sine (*Ce s-a scurs din mine de am rămas goală?*) şi dăruire supremă (*Să îmi aduci hârtie, spun, acte, vreau să îi las inima mea*).

Zbuciumatul periplu al personajelor are sens inițiatic, sufletul parcurge o ascensiune către sine, pentru a cunoaşte extracția divină a iubirii. Traseul este lung, chinuitor şi plin de încercări. Prima condiție spre revelația mistică este suferința purificatoare. La început, un pericol de moarte uneşte două persoane, doi străini de fapt, într-un act disperat de supraviețuire. Ea îşi pune viața în mâinile lui, ale salvatorului, său întâmplător, cu încrederea absolută pe care o ai fie într-un om apropiat pe care-l cunoşti de-o viață, fie în necunoscutul care te salvează într-un moment de mare cumpănă, devenind parte din tine: „Iată omul care nu m-a lăsat să mor și care de acum nu mai poate trăi. Din cauza mea. Îi zâmbesc cu buzele, cu sprâncenele, cu ochii. Ca unui asemenea". Cei doi fug de autorități zile întregi, obosiți, slăbiți, cu bucățele de ciocolată drept hrană şi cu apă pe unde apucau vreun izvor. Suferința femeii e agravată de rana de la picior, care împuşcă în creier ca o a doua inimă. Cel de alături îi alină cum poate durerea, fără să se abată nicio clipă de la traseul istovitor.

Salvarea se întrevede într-o căsuță de pe un vârf de munte, un climax simbolic al suferinței la limită cu moartea. Acolo, el şi bătrânul (gazda de pe munte) luptă pentru viața femeii, curățindu-i rana şi potolindu-i cu greu febra devastatoare. Ieşirea din delir și convalescența sunt semnalul că purificarea trupească s-a produs, urmând cea de-a doua condiție/etapă – inițierea mistică și religioasă. La înălțime (un loc simbolic al revelațiilor), în sihăstria din inima munților, viața

este trăită în sensul ei primordial, mitic. Suavitățile abundă în acest spațiu maturat al reflecțiilor despre Dumnezeu și sfinți, al amintirilor din copilărie, dar și al plăcerii de a se înfrupta din mâncăruri fruste și a întâmpina anul nou sub cerul liber. Fericirea se lasă descoperită în valorile simple ale vieții. Armonia spiritului cu ritmurile naturii, retragerea amniotică într-o epifanie a rânduielilor naturale în care bucuria vine de la soare, plante, aer, de la mesele simple și ceaiul îndulcit cu plante, îi dau femeii de pe munte sentimentul eternității și al împlinirii. Departe de oameni și de provocările lumii moderne, existența se distilează în esențele ei cele mai pure, iar din străfundurile ființei răzbate candoarea copilăriei: „Găsesc o bobiță de fasole atât de mică încât îmi vine să o pup. Îi zâmbesc și îmi aduc aminte cu cât respect păstram mai demult, în altă vreme, în altă viață, o ridiche pupată pe masa din bucătărie. Apoi a venit un musafir și a mâncat-o. Ridichea pupată."

Zilele trec în intense revelații spirituale și sufletești. În reflecțiile personajelor de pe munte, ritmurile cotidiene își dezvăluie rezonanțele cosmice, iar prezentul intră într-o alchimie a eternului cu înțelesurile vii, imediate, în veșnice mișcări concentrice. Ce se întâmplă astăzi s-a mai întâmplat cândva, în scenarii similare, iată de ce dimensiunile temporale nu au exactitate, cele geografice nu au relevanță, nici măcar identitatea personajelor nu merită a fi subliniată, decât prin apelative: eu, el, bătrânul și, bineînțeles al 4-lea – șansa ta de umanitate firească, tolerantă, solidară, deschisă spre iubire, adică „modelată exact după firea cea dintâi a omului".

Fără experiență, spune Georges Bataille, n-am putea vorbi nici de erotism, nici de religie[3]. Iată de ce, doar pornită „din dosul frunții", trecută pas cu pas prin filtrul experienței, resuscitată printr-un act de voință, iubirea mistică își dezvăluie infinitele halouri de sensuri. „Dumnezeu nu poate fi nici unul, că unul nu poate iubi. Nici doi, că doi se iubesc doar unul pe altul, între privirile lor nu încape altcineva, sunt cele două puncte ale liniei, spun. Trebuie să fie trei, clar că trei. Unde sunt trei, încape și al patrulea." Acesta se arată a fi axul filozofic al romanului. Al patrulea este străinul pe care ajungi să-l accepți și

3 Georges Bataille, *Erotismul*, Editura Nemira, București, 2005, p. 46.

să-l iubeşti ca pe-un aproape, iar aproapele – ca pe tine însuți, cum îndeamnă Biblia. Şi nu e deloc uşor. Convertitul la creştinism Nicolae Steinhardt ştia ce spune din închisorile în care L-a îndrăgit pe Dumnezeu: „Ce este sfințenia? Nu cred că stă în a-ți face o chilioară strâmtă pe un vârf de munte și a trăi acolo în deplină singurătate; sau a te zăvorî într-o chilie, o cameră, o celulă pe viață; ori a-ți lega piciorul cu un lanț de un zid de piatră; ori a-ți trăi viața pe un stâlp, cocoțat acolo sus. Acestea-s forme simple, relativ ușoare, brute ale sfințeniei. Adevărata, marea sfințenie, de neînchipuit de grea este să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți sau măcar a te purta cu el ca și cum l-ai iubi ca pe tine însuți. Ăsta-i lucrul cel mai greu, cel sfânt, cel creștinesc, cel supraomenesc...”[4].

Iubirea, în cartea Monei Stănilă, e calea grea și dreaptă a modelului creștinesc al iubirii Dumnezeiești față de semeni. O iubire responsabilă, întărită de experiențe ale vieții la limită cu moartea. Exilul din munți este unul al *purificării*, *iluminării* și *deschiderii* asumate către *celălalt*. Dumnezeul născut în exil (intertextualitatea cu romanul lui Vintilă Horia e o evidență) este modelul ontologic al iubirii de oameni, al suferinței purificatoare și al sacrificiului pentru ei.

Ultima încercare în acest parcurs al erotologiei mistice este criza sufletească, provocând dislocarea de sine a femeii. Ieşirea din Edenul de pe munte este cauzată de plecarea Lui în lume „pentru a-i pregăti calea”. Ruptura e resimțită sfâşietor, derutant, agonic. De această dată suferința trupului (femeia este rănită de urşii din pădure) e în unison cu cea a sufletului. Cele două inimi (din piept și din talpă) bat cu disperare egală. „În timp ce bătrânul se chinuie să mă hrănească, eu încerc să înțeleg de ce cred că EL a murit. Şi ce anume a creat legătura asta între noi. Nu e destin, funie sau accident. Nu sunt o persoană care suferă din dragoste. Nu e o poveste de dragoste cu despărțiri dramatice. E altceva. Ceva ce m-a depășit. Ceva ce nu înțeleg. Oamenii pierd mult în timpul vieții. Își pierd membrii familiei, iubiții, prietenii. Unii mor, alții trăiesc. Şi lumea acceptă asta. E un mers normal. E în firea omului. Însă ceva s-a rupt în mine. De ce? Am din nou senzația că eu

4 Zaharia Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 135.

am coborât și el a rămas pe munte. Că nu mai înțeleg cine e cine. Eu și dublura, el și dublura. Bătrânul se chinuie să mă convingă. E bine. Dar eu acum am altă problemă ce nu ține atât de EL cât de mine. Ce s-a întâmplat? Ce m-a rupt în două? Ce a determinat atacul meu de panică? Ce mi-a provocat șocul ăsta? Ce m-a convins că totul e gata? Ce m-a redus la stadiul ăsta de legumă, de dezrădăcinată, de nemotivată. Ce s-a întâmplat cu mine când ceva s-a (s-a?) întâmplat cu el? Ce s-a scurs din mine de am rămas goală? Ce stare sufletească s-a transformat în stare fizică? Ce e cu stomacul meu? Ce s-a întâmplat cu gura mea de nu pot vorbi? Ce s-a întâmplat cu picioarele mele de sunt așa amorțite? Ce bandaje am pe mâini? Ce bandaje am pe picioare? Ce bandaje am pe cap? Ce bandaje am pe piept?". Aflând de la bătrân că *el* este conectat la aparate în așteptarea unei inimi, femeia insistă să-i dea inima sa, reactualizând astfel modelul primordial al dăruirii supreme.

Nu oamenii concreți contează în acest roman, ci scenariile existențiale proiectate în universalitate, epifania revelată în plin contengent. Prezentul este proiectat pe o matriță a veșniciei. Pe fiecare sâmbure evenimențial se adună, miezos, înțelesurile aglutinate din asocieri, comparații, rememorări, constatări, analize. În ultimă instanță, nu evenimentul în sine reține atenția, ci efectele lui asupra centrilor nevralgici – creierul și inima. Aflată în situații limită, ființa umană dilatează timpul cronologic printr-un amalgam asociativ de gânduri, senzații, revelații și fărâme disparate de existență, adunate firesc în membrana fragilă a unei singure clipe.

Iubirea, în acest roman, atât de teologic, este epurată de carnalitate, aspirația la bărbatul care salvează o femeie necunoscută, apoi pleacă în lume „să-i pregătească calea" este o aspirație mistică pentru iubitul ceresc. Iar întâlnirea cu *celălalt* este, întotdeauna, șansa de regăsire a propriei identități în tot ce are aceasta mai luminos și divin.

ASPECTE PRACTICE PRIVIND LIBERTATEA DE CONȘTIINȚĂ ȘI RELIGIOASĂ ÎN MENTALITATEA PUBLICĂ

Lect. univ. dr. Ivanoff Ivan VASILE
Universitatea de stat Valahia din Târgoviște
ivan_ivanoff2005@yahoo.com

Abstract: Practical Aspects Regarding Freedom of Religion and Conscience in the Public Mentality
This study attempts to go beyond the theoretical aspects of the subject approach and to capture the everyday life moments of the manifestations of the public mentality in connection to particularly sensitive subjects, such as religious, conscience, and communication freedom. Without the tendency to extrapolate these findings, the collective mentality in a geographically determined area can give some of the answers to the theme under discussion.
Keywords: collective mentality, practical aspects, religious freedom, segregation behaviours

---

Istoria modernă a omenirii a adus, din punct de vedere conceptual, o serie de norme și cutume care prin enunțul lor proclamă și susțin cele mai adânci deziderate ale ființei umane. De la Revoluția Franceză din 1789, care proclama: egalitate, libertate, fraternitate, până la Declarația Universală a Drepturilor Omului, statele moderne și democratice nu fac altceva decât să insereze în constituțiilor lor aceste principii umaniste în consonanță cu dogmele religioase iudeo-creștine.

Dincolo de concepte, de norme, de rezoluții sau dogme, există însă realitatea de zi cu zi a fiecărei colectivități umane care proclamă și susține idei deosebit de frumoase, dar care, mai departe de formalismul

acestor exprimări generoase, își devoalează adevărata față, vizavi de aceste referințe înălțătoare!

Doresc să arăt, în aceste câteva rânduri, adevărata față a realității noastre contemporane a libertății de gândire, de conștiință și manifestare și, precum copilul din povestea „Hainele împăratului", să îmi exprim opiniile în legătură cu aceste aspecte deosebit de sensibile ale ființei umane.

Nu mă voi ascunde după cuvinte și voi prezenta câteva aspecte care sunt lipsite de ipocrizia disimulării realității, astfel încât să prezint condiția celui născut *„cu capul rotund într-o lume a capetelor țuguiate"*[1].

Constat, pe zi ce trece, că egali nu suntem decât în fața lui Dumnezeu, în niciun caz în fața oamenilor! Nu suntem egali prin locul și data nașterii, dar suntem egali prin moarte!

Chiar dacă pare ușor pesimistă aceasta constatare, realitatea o confirmă însă din plin! Trăim într-o lume a paradoxurilor, chiar dacă avem o multitudine de mijloace de comunicare, comunicăm din ce în ce mai puțin. Ridicăm ziduri nevăzute în jurul nostru, în jurul familiei noastre, în jurul colectivității în care trăim ș.a.m.d. Este o lume plină „de ziduri" în interiorul cărora nu auzim decât zgomotul gândurilor noastre. Suntem surzi la suferința, la necazurile celor din jurul nostru, la problemele celor în „mijlocul" cărora ar trebui să trăim! Fac o diferență între a trăi și a exista! A trai înseamnă a iubi, a dărui, a exista înseamnă a face doar… „fotosinteză"! Din păcate, „delictul de opinie" este considerat încă un fel „crimă de lezmajestate"! Așa ceva nu o să auziți din gura politicienilor și a celor care dețin puterea, dar realitatea o demonstrează. Este suficient a arunca o privire, chiar și fugară, asupra „vieții interne" a fiecărui partid politic și veți vedea dacă un simplu membru de partid are o opinie diferită de cea a șefului este ostracizat și eliminat… cu viteza luminii! Aceeași mentalitatea guvernează și așa-zisa cultură organizațională. Dacă un funcționar are o opinie diferită de cea a șefului, se trezește imediat pus la colț și pedepsit aspru pentru faptul că a avut curajul să gândească și apoi să se exprime.

1 A se vedea /citi piesa de teatru "Capete rotunde, capete țuguiete", a lui Berthord Brecht

Mobbingul[2], ca analiză modernă a culturii organizaționale își face tot mai mult loc în analiza acestui fenomen.

Acesta fiind contextul, trebuie să recunoaștem că nici libertatea de conștiință și religioasă nu are cum să se manifeste liberă și nestingherită în acest „ocean" al manifestărilor individualiste, chiar dacă contextul legal și constituțional o susțin!

Din păcate, acest gen de gândire individualist și egoist nu este caracteristic numai acestui domeniu! Tot ceea ce este altceva decât „cap țuguiat" nu are cum să nu fie desconsiderat de mentalitatea colectivă! Trebuie să recunoaștem că dincolo de enunțurile publice, manifestările individuale sunt o prelungire a mentalului colectiv și își spun cuvântul. Noi, românii, suntem recunoscuți ca fiind un popor tolerant, dar dincolo de aceasta autolaud, chiar suntem toleranți? Dacă lăsăm puțin jos măștile de pe fața noastră și suntem sinceri atunci când ne uităm în oglindă, vom vedea ca niciodată „majoritarii" nu vor accepita „minoritarii", indiferent cine sunt aceștia! Astfel majoritarii romani au resentiment față de minoritarii rromi sau față de alte naționalități. Chiar dacă există opere literare remarcabile[3] dincolo de aceste insule de normalitate, există foarte multe resentimente ambalate ipocrit în toleranță și discurs democratic.

Puși în fata unor situații concrete, brusc uităm comportamentele tolerante și democratice. Faceți un experiment și propuneți unei familii de români să se mute într-un cartier de rromi! Sau admiteți o căsătorie mixtă[4]! Sunteți de acord când aceasta are loc oriunde ca loc și timp, dar să nu fie vorba de familia dumneavoastră!

Dacă introducem în ecuații „o agravantă" și vom discuta, de exemplu, de o minoritate sexuală, atunci iese din adâncul atavismului nostru cea mai cumplită reacție posibilă! Și vorbim despre toleranță?

Recent a trebuit să rezolvăm la nivel administrativ o reclamație a unor vecini români, mutată de la oraș la țară și care doreau ca vecinii

2 A se vedea Konrad Lorenz, Heinz Leymann, Paola Mencarelli, apud Ivanoff Ivan Vasile, *Deontologia funcției publice*, Ed. Bibliotheca, Târgoviște, 2013 p.342 si urm.

3 A se vedea/citi, de exemplu "Tache, IanchesiKadir" de Victor Ion Popa.

4 A se vedea filmul "Chici cine vine la cina" cu Sidney Poitier, Katharine Hepburn, Spencer Tracy.

lor rromi să fie separați de copiii lor, care făceau prea multa gălăgie! Preluarea în regim de urgență s-ar impune dacă acei copii ar fi fost într-un real pericol, nu dacă erau vioi și jucăuși!

Într-un alt caz soluționat de administrație, un decedat adventist nu își găsea loc de veci lângă un cimitir ortodox din cauza opoziției vehemente a preotului ortodox. A fost nevoie de o mediere a kyriarcului locului cu pastorul congregației respective pentru a se ajunge la un consens. Vorbim în acest caz de toleranta și iubire creștină? Nici pe departe!

Din păcate, comportamente intolerante observăm și la nivelul statelor Uniunii Europene. Astfel Vestul este intolerant față de Est, Nordul față de Sud, lumea catolică față de lumea ortodoxă ș.a.m.d. E frumoasă exprimarea „unitate în diversitate”[5], stipulată cu înțelepciune de Valerry Giscard D'Estaing în preambulul fostei „Constituții” europene din 2004, însă această exprimare este, dincolo de frumusețea exprimării *animus sine corpus*. Recent se vehiculează ideea unei Europe cu două sau mai multe viteze a zonelor concentrice, care include pe unii și exclude pe alții!

Dacă revenim la spațiul nostru carpato-danubiano-pontic, observăm aceleași manifestări segregare care caracterizează mentalitățile colectivităților noastre. Expresii de genul „Banatul e fruncea!” denotă o anumită superioritate a acestei regiuni față de alte regiuni. Transilvania celor „șapte cetăți medievale” se consideră superioară „miticilor” din Sudul României! Vorbim deci de mentalități colective și atitudini peste care se trece cu ușurință atunci când nu vrem să vedem realitatea!

Cred ca aceste constatări ale mele vor aduce foarte multe reproșuri și controverse din partea celor care vor citi aceste rânduri, dar, așa cum am afirmat, am renunțat la ipocrizia cuvintelor și mi-am exprimat gândurile pornind de la observațiile sus-menționate.

Ce vreau de fapt să demonstrez! Dintre toate manifestările umane, mentalul colectiv este cel mai reticent la diversitate și progres. Este frâna de mână pe care societatea o folosește atunci când progresul

5 Folosita din 2000 menționată oficial in art.1-8 in Tratatul de instituire a unei Constituții pentru Europa.

este prea rapid, iar ideile noi nu pot fi asimilate de către majoritatea populației.

Dacă la nivel suprastructural coexistă diferite sisteme, cum ar fi cel juridic, moral, cultural, religios, regulile și reglementările acestora acționează diferit față de aceeași situație. De exemplu, furtul este pedepsit și dezaprobat de toate aceste sisteme, dar consecințele sunt total diferite. Legea penală sancționează furtul, dar tot aceasta prevede amnistia, grațierea sau reabilitarea judecătorească, fapt ce conduce la un cazier curat. Religia sancționează fapta, dar iartă făptuitorul în anumite circumstanțe. Morala pedepsește și nu iartă niciodată. Un hoț își pătează numele în colectivitate pentru totdeauna și ireversibil, transmițând în mentalul colectiv acest stigmat și urmașilor!

Au trebuit să treacă 500 de ani până când ideile lui Luther și ale lui Calvin să fie cât de cât acceptate de lumea catolică. Se manifestă în acest moment o anumită toleranță a majorității creștine [catolice și ortodoxe] față de această schismă istorică, dar denumirea de culte protestante și mai nou a celor neoprotestante delimitează terminologic majoritarii de minoritari. Vorbim aici de toleranță, și nicidecum de „iubire" creștină! Relevanța este aici scena din filmul „Ciprian Porumbescu", unde personajul principal o iubea pe Berhta, fiica preotului sas protestant și opoziția tatălui acesteia la aceasta căsătorie! Exprimarea prin artă denotă o realitate pe care nu o putem ignora!

Sunt în acest moment foarte multe căsătorii interetnice și interconfesionale dar dincolo de unitatea și dragostea din interiorul acestor cupluri și familii există o dublă respingere atât a unei comunități cât și a celeilalte!

Intoleranța este la cote maxime când vorbim de libertatea sexuae lă. Dincolo de exprimările politicoase ale unor formatori de opinie, rer sentimentul majorității „capetelor țuguiate" față de „capetele rotunde" este pregnant. Nu insist pe această coordonată, că deja mi-am făcut câteva milioane de dușmani! Eu fac parte din majoritatea ortodoxă și heterosexuală, dar nu fac parte din majoritatea etnică română, astfel încât pot descrie, din interior, câteva dintre sentimentele trăite de fami, lia mea și de către mine. Nu vorbesc de discriminări ale unor drepturi

și de inadaptări majore, ci de mentalitatea colectivă atât a unei entități culturale și etnice, cât și a celeilalte entități culturale și etnice!

Dacă continuăm șirul exemplelor de practici publice privind mentalitatea și atitudinile umane față de diferitele exprimări ale realității, nu putem să trecem atât de simplu peste decizia Guvernului României de a aloca o suprafață de teren cultului musulman în vederea ridicării unei moschei în centrul Bucureștiului. S-a vorbit de o anumită reciprocitate cu Guvernul Turciei pentru un teren similar din Istanbul pentru a fi construită acolo o biserică ortodoxă română, însă până acum nu s-a concretizat acest schimb. Reacția publică românească referitoare la această decizie este bine-cunoscută! S-a „profanat" locul atribuit cu o puzderie de cruci din lemn, s-au făcut înhumări de oase de porc. ș.a.m.d. care demonstrează justețea constatărilor noastre.

Mai recent, la nivel European, după multiplele atentate din Marea Britanie a unor etnici musulmani împotriva cetățenilor britanici [și nu numai], am văzut și atentate ale britanicilor împotriva unor cetățeni britanici de etnie musulmană. Trăim într-o lume tolerantă în care principiile egalității, fraternității și libertății sunt respectate?

Atitudini segregare care denotă intoleranță fără de libertățile religioase întâlnim și la nivele mai mici. Astfel, am observat că, atunci când se votează o hotărâre a unei administrații locale de a sprijini financiar anumite culte, există manifestări și luări de cuvânt publice care denotă, dincolo de cuvinte, multă intoleranță. Astfel, ateii găsesc motive să voteze împotriva sprijinirii cultelor, majoritarii ortodocși să sprijine doar cultul majoritar ortodox în detrimentul cultelor neoprotestante aflate pe același palier legal al necesităților. Și totuși votul ți luările de cuvânt spun mai multe decât disertațiile privind libertatea religioasă și de conștiință.

Ce doresc să dovedesc, în continuare? Doresc să arăt ca toleranța religioasă și de conștiință este insuficientă dacă este exprimată doar normativ sau la unele colocvii. Educația în acest sens trebuie să înceapă încă din familie! În acest context, este necesară mai întâi a se face o educație a părinților cum să-și educe copiii și în ce spirit renascentist și umanist s-o facă!

Apoi școală ar trebui să treacă de la transmiterea unor informații ale dogmelor religioase din cadrul orelor de religie la o educație religioasă multiculturală și multispirituală. Dacă rămâne la acest stadiu, ridicăm iar ziduri de gândire atât în jurul nostru, cât și în jurul colectivităților noastre restrânse [familie, vecinătate, cartier etc.].

Presa ar trebui apoi să facă tot posibilul să educe populația în spiritul învățăturii moral-creștine și al exprimărilor renascentist-umaniste concretizate în declarații, rezoluții, constituții etc.

Realitatea de zi cu zi nu face decât să confirme că se cultivă cancanul, anomalia, anormalitatea, senzaționalul, irelevantul în detrimentul normalității, a iubirii creștine, a principiilor morale ș.a.m.d.

„Bombardamentul" nonvalorii ce se face în momentul de față asupra individului și familiei tradiționale este fără precedent. Se destramă nații, familii, iubiri, prietenii și se atomizează indivizii astfel încât închistarea în Eu-ul fiecăruia nu mai poate fi penetrată decât de informațiile negative și manipulatorii.

Întru-un dialog avut cu câțiva pastori adventiști, dar și cu câțiva preoți ortodocși, am făcut un apel, pe care acum îl devoalez și îl prezint public pentru asanarea moral-spirituală a societății.

*Este nevoie de a face un front comun al tuturor cultelor și religiilor împotriva segregării, împotriva intoleranței și a disoluției societății umane, astfel încât să se încerce contrabalansarea ofensivei răului cu o **contra-ofensivă a binelui**!*

Este necesară, mai mult ca oricând, renunțarea la orgolii și dispute aride fără relevanță practică și trecerea la identificarea numitorului comun al celor care vor să aducă în mijlocul nostru încrederea, speranța și iubirea.

NEW MEDIA ÎN RAPORT CU LIBERTATEA DE GÂNDIRE

Drd. Adela BĂNCĂU-BURCEA
Universitatea Paul Valéry
IARSIC-CORHIS EA 7400, Montpellier, Franța

Abstract: New Media and Freedom of Thought
Freedom of thought, viewed as a natural right, has become a topic of interest in the context of the threat of human dignity by media warfare, due to the degree of globalization of the media. This fundamental right must be an essential component of any democratic information society.
The subject of this article is focused on social media and its effects on freedom. Thus, our question is to what extent this phenomenon can restrict the user's right to freedom of thought in the context of participatory democracy. Specifically, we're talking about the phenomenon of manipulation and we are asking the question of the construction of a social pedagogy as a solution that will make possible the autonomy of thought and action of individuals, communities and societies. Our hypothesis is therefore that this strategy can favor the balance between the need to respect human dignity and the right to freedom of critical thinking, on the one hand, and the need to preserve the right to store, process and disseminate information and ideas, on the other hand.
Keywords: communication, new media, conventional media, freedom of critical thinking, manipulation, participative democracy

Introducere

Studiile de specialitate relevă schimbări majore atât în ceea ce privește strategiile de comunicare, cât și căile de transmitere a mesajului în contextul societății informaționale, în care producerea și consumul de informație sunt principalul tip de activitate. În analizele

fluxului informației digitale în raport cu fenomenul manipulării și al dezinformării prin new media, se ridică inevitabil întrebarea privind gradul de libertate a individului de a gândi critic și de a filtra autonom informația veridică. Mai precis, întrebarea noastră este: un acces mai mare la internet și la comunicarea 2.0 stimulează responsabilitatea civică sau crește gradul de manipulare socială?

Tema libertății de gândire într-o societate informațională și aspectele relevante din perspectiva democrației participative reprezintă o temă de actualitate pentru comunitatea în dezvoltare, în special din perspectiva utilizării new media. Pentru că ea se referă la libertatea de a trece informația prin filtrul propriei rațiuni. Și mai apoi pentru că acest drept este fragil, căci este amenințat de strategii de propagandă și dezinformare socială, de manipulare psiho-socială.

Libertatea de gândire în interrelație cu etica societală

Relația dintre moralitate și democrație rămâne un subiect extrem de important chiar și în contextul unei societăți informaționale. Cu alte cuvinte, în condițiile în care nu poate fi legiferat întreg spațiul social și cu atât mai mult cel online, iar suportul etic al democrației se diluează, o bună funcționare a democrației este condiționată de o realitate socială cu standarde înalte de moralitate. Democrația și implicit valorile care o însoțesc – dreptul la libertatea de exprimare și dreptul la libertatea de gândire critică – trebuie să se afle într-un trend ascendent în ce privește etica ce stă la baza simțului comun și a procesului legislativ. Din păcate, realitatea indică o coborâre a standardelor și implicit nevoia unor reglementări pentru reglarea conduitei celor care administrează cunoașterea online.

Din punct de vedere istoric, filosofia juridică consacră atât libertatea de gândire, cât și libertatea de a difuza informații ca pe niște drepturi naturale. Astăzi, aceste drepturi sunt reglementate în Declarația Drepturilor Omului (DDO), care stipulează că „orice om are dreptul la libertatea de a căuta, de a primi și de a răspândi informații și idei prin orice mijloace și independent de frontierele de stat" (DDO, art.19); „Orice persoană are dreptul la libertatea gândirii, conștiinței și religiei" (DDO, art. 18).

Globalizarea și folosirea neetică de către cei care administrează informația a new media arată însă că și garanțiile legislative pot fi minimalizate de un context tensionat.

Considerații generale

Definirea termenilor

În societatea informațională, conceptul de *social media* începe să fie deja un loc comun. Este asociat predominant cu așa-numitul *Web 2.0* (comunicarea 2.0), termen care se referă la „serviciile de internet de a doua generație, servicii care oferă posibilități noi de comunicare şi interacțiune socială în mediul online" (Dorina Guțu-Tudor, 2009, p. 23).

Lon Safko şi David K. Brake afirmă că social media sunt asimilate activităților și comportamentelor comunității online, mai exact cre-ării și difuzării informației prin Web 2.0. (Safko & Brake: 2009, p. 6)

Definirea conceptului *new media*, spun specialiștii, constituie un proces deloc facil, ba chiar utopic. Luminița Chioreanu, în *On New media. A Teoretical Approach*, dă o definiție generală, pornind de la un „consens asupra faptului că *noile media* se referă la formele inovatoare de interacțiune dintre oameni și tehnologie, la relația dintre oameni și instrumente de comunicare folosite în mod creativ din rațiuni elementare de informare, comunicare și relaționare". (*Diacronia*, 2015)

Termenului *manipulare*, Nicolae Lupașcu, în *Propagandă și manipulare, convingere sau seducție*, dă o definiție, și anume: „acțiunea prin care un actor social (persoană, grup, mulțime) este obligat să gândească și să acționeze în sensul dorit de manipulator (inițiator), conform intereselor acestuia, prin utilizarea oricăror mijloace de convingere, care pot denatura intenționat adevărul sau sensul real, dar care conduc la crearea unei imagini sau reacții ale actorului social pe care le dorește inițiatorul, creându-i manipulatului impresia falsă a libertății de gândire şi decizie". (2011, p. 11)

Definiția *manipulării* cu care vom lucra însă este cea a lui Philippe Breton, un sociolog francez, în *Manipularea cuvântului*, care dă următorul sens termenului: „o acțiune violentă și constrângătoare care îi privează de libertate pe cei care i se supun" (2006, p. 7).

Prin manipulare nu se are în vedere o înțelegere mai amplă a situației, ci inducerea unei înțelegeri conforme cu intențiile

manipulatorului, care rămân ascunse celui care se vrea manipulat, recurgându-se la tehnici lipsite de etică.

Noam Chomsky (în Timsit, 2010) notează existența a **zece strategii de manipulare prin new media**, fără de care nu poți avea o înțelegere de ansamblu a efectelor social media pe termen lung asupra dreptului utilizatorului de a gândi cu propria minte.

1. Distragerea în permanență a atenției publicului de la problemele sociale reale, captivată de subiecte lipsite de importanță.
2. Cauzarea de probleme şi apoi oferirea de soluții. Această metodă se mai numeşte şi „problemă – reacție – soluție" (ex. organizarea de atentate ca apoi publicul să ceară legi represive, în detrimentul libertății).
3. Strategia aplicării în mod progresiv a unei măsuri inacceptabile în mod brutal (ex. imigrație, precaritate, restricționarea anumitor drepturi).
4. Strategia acțiunii cu date diferite (ex. obținerea acordului publicului în prezent, cu aplicare în viitor pentru o hotărâre nepopulară).
5. Direcționarea către o gândire superficială, cu predispoziții spre intoxicări informaționale.
6. Publicul-țintă trebuie dezobișnuit să problematizeze realitatea existentă și să acționeze sub impulsul emoțiilor.
7. Menținerea în ignoranță printr-un nivel minimal de educație.
8. Limitarea accesului la mijloace de informare completă și obiectivă, ascunderea surselor credibile, veridice.
9. Inducerea sentimentului individual de culpă. Înlocuirea revoltei cu învinovățirea.
10. Sistemul cunoaște individul mediu mai bine decât se cunoaște el însuși, cunoaște psihologia individului și a mulțimii, deținând controlul.

Războiul informațional a intrat într-o nouă etapă odată cu apariția new media. Au fost lansate programe speciale de război mediatic, centrate pe mistificarea informațională a difuzării și pe subordonarea mesajelor acestora unor ținte ideologice și sociale precise.

Foarte puțini dintre cei care folosesc new media dau importanță rolului celor care difuzează informația și cât de mult pot influența formarea convingerilor opiniei publice și a percepției de către internaut a realității.

Ideea de libertate și democrație este în dezacord cu orice formă de dezinformare și manipulare, oricărui act de intrare prin efracție în mintea unui individ pentru a-i forma o opinie sau a-i induce o atitudine, fără ca el să fie conștient și să-și dea acordul.

Fluxul mediatic online, cu multitudinea de informații care nu indică sursa exactă, care nu pot fi verificare, poate modifica *forma mentis* a comunității online, în detrimentul gândirii critice. Iar istoria confirmă fragilitatea ținerii sub control a lucrurilor când este vorba de manipulare și propagandă, de dezinformare și fake news, de mesaje violente. Social media poate conduce oricând la instigare, la intoleranță și violență, la îngrădirea anumitor libertăți și la rasism, la crimă și războaie. În contextul conștientizării unei astfel de realități, realizezi că, de fapt, cea mai mare libertate a omului este gândirea.

Impactul new media asupra societății

Schimbările majore din domeniul mediatic sunt ireversibile, ducând la formarea unei societăți informaționale, în care producerea, prelucrarea și consumul de informație sunt principalul tip de activitate, iar mediul informațional este considerat unul existențial. În mod cert, o astfel de societate prezintă **avantaje** incontestabile. De exemplu, Henry Jenkins (2006) constată că membrii acestor comunități online pot migra de la o comunitate la alta, în funcție de interesul pe care îl au la acel moment și pot face schimb de cunoaștere. (Jenkins, 2006). Mergând în aceeași direcție, Pierre Levy lansează conceptul de „inteligență colectivă" atunci când analizează noile tipuri de cunoaștere care apar în cyberspace: „Nimeni nu poate ști totul, fiecare știe câte ceva" (Levy, p. 26).

Vorbind tot despre avantaje, *new media* sporește posibilitățile unei comunicări directe prin punerea în comun a unor lucruri sau informații ca decodificare și codificare a unor semnale în mesaje sau ca expresii sau experiențe de viață cărora le oferim același sens. Facilitează

interacțiunea sigură și crearea unui mediu liber, prin care individul să își împărtășească opiniile cu alți indivizi cu aceleași puncte de vedere.

De asemenea, Jeff Jarviss arată că, „atunci când ne deschidem spre lume pe internet, câștigăm șanse noi de a învăța, experimenta și colabora. Prin instrumente ca TripAdvisor sau Wikipedia, prin searche-ul pe Google sau share-ul pe Facebook, beneficiem de înțelepciunea mulțimii... Google a devenit memoria noastră personală și librăria noastră universală" (Jarvis, 2011, p. 86).

Utilizarea a *new media* dă deci posibilitatea indivizilor să reacționeze și să se implice în discuții, acțiuni etc.

Pe de altă parte, nu pot fi negate sau trecute cu vederea **dezavantajele** societății informaționale, riscurile pe care le prezintă războiul mediatic inerent acesteia și influențele negative ale new media asupra libertății de gândire critică, asupra intimității și chiar a securității.

„Posibilitățile nelimitate pe care le conferă mediul online oricui dispune de un calculator și o conexiune la internet cresc în mod considerabil riscurile la adresa securității, cu atât mai mult în condițiile în care anonimatul și falsele identități au început să se manifeste din ce în ce mai pregnant." (Șerban, 2016, p. 35)

O realitate deloc de neglijat este cea prezentată de Mihaela A. Tudor (2016, p. 556), și anume că internetul și mediile sociale digitale „contribuie la dezvoltarea unor forme noi și mai complexe de conștientizare intelectuală și spirituală", astfel crescând și riscul de „abuz împotriva libertății de conștiință" și implicit de gândire critică.

În postmodernism, în special prin evoluția tehnologică și ca urmare a apariției unei societăți informaționale, prin new media, individul este minimalizat și susceptibil de a fi manipulat. Individul devine o țintă bine stabilită a experților în informație. Efectul așteptat constă în manipularea opiniilor acestuia cu scopuri socio-politico-economice.

În societatea informațională, pe fondul unei concurențe acerbe, este extrem de dificilă o prezență mediatică excesivă (în căutarea căreia se află de exemplu formatorii de opinie) care să fie susținută doar de relatări bazate pe evenimente; devine destul de dificil să distingem între planul realității și cel al opiniei despre realitate. De exemplu, există nenumărate site-uri special create pentru a dezinforma și manipula, în

special în campaniile electorale, susținute de anumite grupări politice. Evident că nu sunt imparțiale și au scopul precis de a construi și a da un sens unei realități și de a emite și a promova chiar și scenarii conspirative. Această influență mediatică poate fi limitată prin gândirea critică a individului care utilizează social media. Ca o protecție, individului îi rămâne puterea de a distinge adevărul de dezinformare; îi rămâne totuși capacitatea de a selecta informația adevărată și de a și-o însuși. Îi rămâne demnitatea de a-și folosi rațiunea pentru a accepta ceea ce este convenabil și în principiu coerent cu idei acceptate deja, filtrate de o logică. Îi rămâne, de fapt, libertatea de a gândi.

Capacitatea de filtrare a informației este determinată de mai mulți factori: de nivelul de educație, de influența grupului de apartenență asupra percepției individului care accesează informația digitală, de opinii deja însușite. Acești factori complecși sunt speculați de către partidele politice pentru un câștig electoral sau de alte entități sau persoane în scopuri bine definite.

Concluzii

Deși colportarea noutăților în spațiul public prezintă un risc și uneori se minimalizează importanța noțiunii de democrație prin dezinformare și manipulare, toate acestea trebuie privite ca răspunsul societății la timpul actual – libertatea de a raționa critic.

Societatea informațională reprezintă o nouă etapă a civilizației umane, cu un impact social major, provocând consecințe noi pentru societate, cel mai important fiind procesul globalizării. G*ândire*a critică, selectivă, care să facă distincție între informație și informație falsă este posibilă printr-o pedagogie socială și culturală promovată în spațiul public prin educație prin media și cu ajutorul media. Toate acestea în contextul existenței liberului arbitru și pe fondul unui sistem axiologic.

Provocările actuale în materie de social media rămân însă de importanță majoră, ceea ce presupune vigilență și efort susținut, precum și solidaritate pentru a continua respectarea demnității umane și a dreptului la gândire critică, libertăți fundamentale pentru om.

Gabriel Liiceanu (2016, p. 48) în *Nebunia de a gândi cu mintea ta* – spune: „Arta de a trăi liber în orizontul gândului propriu". Nebunia constă într-un gând care se detașează de ceea ce a fost deja gândit, de ceea ce este deja prelucrat. „Nu acest gând e «nebunesc», ci întregul parcurs care duce la el, deziderátul de a gândi ceva nu neapărat negândit, dar cu o gândire care și-a dobândit libertatea. Nebunia reprezintă aici deopotrivă o formă de curaj și de provocare, în măsura în care acest gând ocazionează o întâlnire cu sine, a gândului cu propriul său" Asadar, libertatea de gândire critică nu poate exista fără o educație/pedagogie și fără respectul cadrului prescriptiv. Libertatea este un drept fundamental al omului. A trăi liber înseamnă a te „supune" rațiunii proprii, a gândi cu propria minte.

Bibliografie

- Antonio Momoc, *Comunicarea 2.0. New media, participare și populism*, Adenium, Iași, 2014.
- Breton, P., *Manipularea cuvântului*, Editura Institutul European, Iaşi, 2005.
- Declarația Drepturilor Omului, art. 19 http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf.
- Dorina Guțu-Tudor, *New Media*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2009.
- Gabriel Liiceanu, *Nebunia de a gândi cu mintea ta, Editura Humanitas*, București, 2016.
- Henry Jenkins, *Converce Culture. Where Old and New Media Collide*, New York University Press, 2006.
- http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A22816/pdf , accesat la 30 octombrie 2017
- Jeff Jarvis, *Public Parts. How Sharing in the Digital Age Improves the Way We Work and Live*, Simon ans Schuster, NY, 2011.
- Luminița Chioreanu, în „On New media. A Teoretical Approach", în *Diacronia*, 2015
- Mădălina Boțan, „Blogosfera ca discurs de vizibilitate public", în *Sfera politicii*, nr. 135, 2009, www.sferapoliticii.ro accesat în 25 sept. 2017.

- Mihaela A. Tudor, „L`usage de medias sociaux numeriques dans la communication de la liberte de conscience et de religion: la protection de l`enfant et la famille chretienne", *Jurnalul Libertății de conștiință*, France: Iarsic, 2016.
- (Nicolae Lupașcu, *Propagandă şi manipulare, convingere sau seducţie*, Iași, 2011 http://www.bursedoctorale.ro/public/documente/articole/1352372127_Propaganda%20si%20manipulare.pdf accesat la 25 octombrie 2017)
- Pierre Levy, *Collective Intelligence: Manking`s Emerging World in Cyberspace*, Basic Books, New York, 1999.
- Safko, Lon, Brake, David K., *The Social Media Bible: Tactics, Tools and Strategies for Business Success*, John Wiley & Sons, Hoboken, New Jersey, 2009.
- Șerban Gh. Teodora, *Social media – o nouă dimensiune a raporturilor dintre securitatea societal și mass-media* (teză de doctorat), București, 2016.
- Sylvain Timsit,„Top 10 Media Manipulation Strategies", în *Pressenza*, Paris, 21 sept. 2010.

ASPECTE COMPLEMENTARE PRIVIND LIBERTATEA RELIGIOASĂ ASUPRA STUDIULUI ,,CETĂȚENIA MULTICULTURALĂ – UN MODEL OPERAȚIONALIZABIL ÎN ROMÂNIA" ÎN VIZIUNEA LUI WILL KYMLICKA

Dr. ing. Ioan TĂUT
Consultant Fonduri Europene, Primăria Leordina, Maramureș
ioantaut2002@yahoo.com

Abstract: Complementary Aspects Pertaining Freedom of Religion on the Study "Multicultural Citizenship – an Operationalizable model in Romania", based on Will Kymlicka's thought
The author proposes an analysis of the concepts of multicultural citizenship, of multicultural liberalism, and also of the theory of multicultural citizenship developed by Will Kymlicka. Also, Wil Kymlicka challenges the ethnic and cultural neutrality of the modern state, considering that it cannot remain indifferent towards the social culture/cultures existing on its territory. The analysis will highlight the fundamental freedoms, including freedom of religion.
Keywords: multiculturalism, citizenship, minorities, ethnic groups, ethnicity

În acest studiu vom discuta aspecte care scot în evidență libertățile fundamentale printre care și libertatea religioasă, principii care sunt formulate asupra cetățeniei multiculturale de către filozoful politic canadian Will Kymlicka, cunoscut în lucrările sale privind multiculturalismul.

„Cetățenia multiculturală și liberalismul multicultural. Will Kymlicka contestă neutralitatea sub aspect etnic şi cultural a statului modern, considerată de majoritatea autorilor ca o caracteristică a acestuia şi a democraţiilor reprezentative moderne. Statul modern, chiar organizat democratic, nu este şi neutru şi/sau dezinteresat în privinţa culturii sau culturilor (folosind termenul de „cultură" într-o accepţiune largă şi nerestrictivă) prezentă sau prezente în societate. În acest sens, autorul canadian vorbeşte despre o „cultură societală", văzută ca centrată mai ales în jurul unei limbi comune şi care implică o comunitate de obiceiuri, tradiţii, stil de viaţă, percepţii asupra sinelui, care fac respectiva populaţie recognoscibilă în contextul social în care ea există."[1]

Dorim să adăugăm faptul că un prim aspect complementar pentru contestarea neutralității sub aspect etnic și cultural a statului modern este că statul modern este implicat, integrând mai multe comunități sociale care au fiecare obiceiurile, tradițiile, religia, stilul de viață proprie. Printre acestea sunt minoritățile culturale pe care le considerăm ca fiind și comunitățile religioase minoritare care au și ele libertăți fundamentale.

„Pornind de aici, Kymlicka dezvoltă ideea că statul, în pofida faptului ca acest lucru este îndeobște clamat de cei care fac apel la viziunea naționalismului de tip civic, nu poate rămâne neangajat în privința culturii/culturilor sociale existente pe teritoriul său. Voluntar sau nu, în procesul dezvoltării sale, statul modern dobândește o coloratură de tip etnic sau cultural, centrată din nou în jurul existenței unei limbi (unor limbi) cu caracter oficial.

Acest tip de creştere a statului modern, care infirmă neutralitatea clamată de acesta, este cel puţin iniţial o creştere organică. Economia în dezvoltare, comodificarea relaţiilor sociale şi nevoile legate de acestea (necesitatea unificării teritoriului şi a unei autorităţi de tip centralizat în locul sistemului feudal de organizare, a unei administraţii cu reguli detaliate şi inteligibile etc.), precum şi creşterea importanţei educaţiei – relaţionată şi aceasta cu apariţia şi dezvoltarea unui nou tip de relaţii economice reprezintă etapa de început."[2]

---

1 Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, *Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?*, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, p. 75.

2 *Ibidem*, pp. 75-76.

Așa cum susține Will Kymlicka în procesul dezvoltării sale, statul modern dobândește o coloratură de tip etnic și cultural, dar nu este numai centrat în jurul existenței unei limbi cu caracter oficial, la rândul lui statul modern integrează mai multe comunități sociale care au cultura lor și libertăți fundamentale.

„Ulterior, statul care reglementează pedepsește, educă, administrează justiția în limba unei comunități din cele existente va atinge punctul în care viziunea despre viață, societate și istorie a *acelei* comunități devine, sau poate să devină, ritualizată și sacralizată. În acest sens, ne putem referi la existenta unui imn statal, a unei istorii oficiale, a unor sărbători naționale oficiale, ca și a unei limbi utilizată în sistemul public de sănătate și în justiție, care fac ca elementele de identitate ale unei culturi să devină, chiar și indirect, publice, celelalte rămânând cantonate în sfera privată.

Acest lucru generează nu doar o abordare de tip reducționist a unor realități complexe care, pentru a fi corect și complet înțelese, ar trebui plasate într-un context sensibil la diversitatea culturală, felul de viață și modul de înțelegere al unei comunități specifice dintr-un teritoriu (Walzer, 1983; Walzer, 1987), ci și o situație de inegalitate structurală la nivelul drepturilor de cetățenie."[3]

Pentru sublinierea acestei situații de inegalitate structurală la nivelul drepturilor de cetățenie adăugăm următoarele: astfel, conform lui John Rawls, unul dintre cei mai renumiți filozofi politici ai secolului XX, „fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăți egale fundamentale, compatibilă cu o schemă similară de libertăți pentru ceilalți".[4]

Este important să observăm că libertățile fundamentale sunt enumerate într-o listă. Pentru acestea, mai importante sunt libertatea politică (dreptul de a vota și de a ocupa funcții publice), libertate de expresie sau libertatea de întrunire și asociere, libertatea gândirii și a conștiinței, libertatea persoanei..."[5]

3 Ibidem, p. 76.

4 John Rawls, O teorie a dreptății, Ediție revăzută, Traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității ,,Alexandru Ioan Cuza",Iași, 2011, p. 73.

5 John Rawls, O teorie a dreptății, Ediție revăzută, Traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității ,,Alexandru Ioan Cuza" Iași, 2011. p. 74.

Astfel, am adăuga noi faptul că în cadrul libertății gândirii și a conștiinței, un rol important îl joacă libertatea religioasă (dreptul persoanei de a-și alege religia, tot un drept cetățenesc).

„Dar această situație de inegalitate structurală la nivelul drepturilor de cetățenie ar putea fi considerat, conform lui Kymlicka, ca un eşec al concepției de tip liberal, neutră din punct de vedere etnic, asupra cetățeniei. Autorul aminteşte şi reia paralela făcută în mod repetat, de diverşi autori, între mecanismele prevenirii şi soluționării conflictelor etnice prin plasarea referențialului la nivelul individual (în locul celui colectiv) şi proclamarea neutralității din punct de vedere etnic a statului, şi încercarea de a pune capăt războaielor religioase de la începutul perioadei moderne (sec. XVI-XVII) prin laicizare, separarea bisericii de stat şi proclamarea neafilierii confesionale a statului, circumscriind zona de exercitare a libertății credinței în sfera privată. Acest paralelism însă, consideră autorul, a fost infirmat de realitate."[6]

„Disputa între *individ* şi *colectivitate*, sau dintre liberali şi comunitarieni, a fost adusă frecvent în discuție în abordările şi referirile la drepturile comunităților etnice/culturale minoritare, insistându-se, de către promotorii unui set de drepturi specifice în cazul minorităților, asupra celor ale colectivității şi/sau comunității. Aceste dispute, ajunse la un nivel sporit al vizibilității odată cu apariția în 1971 lucrării *A theory of Justice* a lui J. Rawls şi reacțiile critice la aceasta, a cunoscut mai multe etape (pentru o redare rezumativă şi analitică a acestora, a se vedea Salat, 2001)."[7]

În cazul comunității religioase care nu este majoritară în stat (consider că o comunitate religioasă este o minoritate culturală deoarece nu întrunește toate elementele unei majorități religioase în stat), aceasta este dezavantajată la nivel de libertăți fundamentale, în cazul libertății religioase de exemplu, nefiind respectată în mai multe situații de către majoritate. De aceea e necesar de a promova drepturi în cazul minorităților culturale.

„Aceste distincții pot însă deveni irelevante, artificiale sau exagerate când sunt folosite pentru a cerceta întemeierea drepturilor minoritare, demers făcut mai ales prin suprapunerea drepturilor

6 Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, p. 77.

7 *Ibidem*, p. 79.

membrilor unei minorități cu drepturile colective și cu cele comunitare. Conform lui Kymlicka, există o serie de drepturi individuale aparținând şi exercitându-se la nivelul celor ce aparțin unor minorități, cum ar fi dreptul de a-şi păstra identitatea, de a folosi propria limbă sau scutirea de anumite obligații. La fel, sistemul drepturilor şi libertăților omului include multe drepturi care se exercita colectiv, practicarea lor de către indivizi, împreună, în comun, fiind cea care le dă sens. Din aceasta zonă putem enumera dreptul de întrunire, de asociere (la care s-ar putea adăuga cel de practicare liberă a religiei – acesta nefiind pomenit direct de către Kymlicka în acest context) etc., dintre care primele două nu au nimic de-a face cu specificul unor comunități etnico-culturale minoritare."[8]

Am adăuga un aspect relevant la seriile de drepturi individuale aparținând și exercitându-se la nivelul celor ce aparțin unor minorități culturale, libertatea gândirii și a conștiinței (libertatea persoanei sau libertatea civilă) nu trebuie să fie mai prejos decât libertatea politică, sau libertatea de a participa în mod egal la chestiunile de natură politică. Libertatea gândirii și a conștiinței fiind și libertatea de a-și alege fiecare religia, fiind tot un drept minoritar.

„În concluzie, există riscul ca identificarea drepturilor cu una dintre părțile în dispută în dezbaterile *individualism – colectivism* şi *liberalism – comunitarianism* (mai exact cu „taberele" colectivistă şi comunitară) este una înşelătoare şi ne poate duce pe o pistă falsă. Sintagma propusă de autor în acest context, pentru o mai bună clarificare a lucrurilor, este aceea de *drepturi minoritare*. De asemenea, spune Kymlicka, trebuie reanalizată şi reformulată şi asumpția incompatibilității dintre o viziune liberală asupra drepturilor şi libertăților şi existența drepturilor colective."[9]

Dorim să completăm această sintagmă propusă de către Kymlicka și anume drepturile minoritare cu drepturile minoritare culturale și anume drepturi ale minorităților religioase și în mod specific libertățile fundamentale(noțiunea de libertăți include drepturi dar și îndatoriri).

„În privința drepturilor minoritare, există două aspecte complementare, dar distincte, care trebuie analizate: *restricțiile interne* şi

8 *Ibidem*.

9 Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, pp. 79-80.

protecţia externă (protecţiile externe). Restricţiile interne vizează percepția şi imaginea comunităţii despre sine, despre propriii membri, şi aşteptările faţă de aceştia, iar *protecţia externă* are în vedere solicitările şi revendicările comunităţii în cauză şi ale membrilor acesteia faţă de societatea majoritară. Exemplele de conflict între drepturile individuale şi cele colective/comunitare, şi care conform criticilor drepturilor colective ar urma să ducă la subordonarea celor dintâi faţă de ultimele, ţin, oarecum paradoxal, mai ales de manifestarea *restricţiilor interne*. Spre deosebire de protecţiile externe, care reglementează situaţia cerinţelor membrilor minorităţii faţă de societatea majoritară, *în forma în care*, şi *dacă* acestea sunt formulate de către indivizi (accesarea lor ţinând de voinţa şi decizia lor), acestea tind să plaseze indivizii într-un plan secund în raportul lor cu tradiţiile, practicile, religia sau stilul de viaţă al comunităţii respective."[10] Astfel filozoful politic John Rawls afirma următoarele în acest context: „Libertățile egale fundamentale au o sferă centrală de aplicativitate, în care pot fi limitate sau compromise doar atunci când intră în conflict cu alte libertăți fundamentale."[11]

Și astfel, pentru o concepție mai generală, același filozof a subliniat următoarele: „Toate valorile sociale – libertatea și oportunitățile, veniturile și prosperitatea, bazele sociale ale respectului de sine –trebuie distribuite în mod egal, cu excepția cazului în care distribuția inegală a unora sau a tuturor acestor valori este în avantajul tuturor. Prin urmare, nedreptatea nu înseamnă altceva decât inegalități care nu sunt în avantajul tuturor – o concepție care este desigur extrem de vagă și care are nevoie de interpretare."[12]

Menționăm faptul că un exemplu de libertate fundamentală este libertatea gândirii și a conștiinței, și anume libertatea de a-și alege religia fiecare, fără ca individul să se plaseze în plan secund în raport cu tradițiile, practicile, religia sau stilul de viață al comunității din care face parte.

Situațiile în care mecanismele de protecție a drepturilor minoritare fac apel la drepturi colective sunt relativ numeroase în realitatea prezentă,

10 Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, p. 80.

11 John Rawls, O teorie a dreptății, Ediție revăzută, Traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității ,,Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2011, p. 74.

12 *Ibidem*, p. 75.

iar Kymilcka le împarte în trei categorii: *drepturi de autonomie, drepturi polietnice* şi *drepturi speciale de reprezentare*.

Drepturile de autonomie pot apărea în mai multe formule (cea mai frecvent întâlnită fiind cea federalistă) care au în vedere alocarea unei latitudini decizionale şi a unui nivel de putere şi autonomie, în plan local sau regional, comunităţii sau comunităţilor minoritare. Acest lucru are loc, de obicei, printr-o „diviziune a muncii" (sancţionată în constituţie) în privinţa atribuţiilor deţinute între guvernul central şi guvernele locale."[13]

În contextul de mai sus trebuie scos în evidenţă că drepturile de autonomie trebuie să aibă în vedere și comunitățile minoritare mai exact minoritățile religioase (comunitățile religioase minoritare).

„*Drepturile polietnice* sunt acele drepturi şi libertăţi care se adaugă drepturilor „generale", protejând împotriva discriminării şi a asimilării forţate fără să prevină integrarea în societate a indivizilor aparţinând minorităţilor. Ca exemple se pot da accesul la educaţie în limba maternă şi la studierea propriilor tradiţii în cadrul instituţiilor publice de învăţământ, sau sprijinul pentru menţinerea, până la un anumit nivel, a specificităţii culturale."[14]

Introducem aici, în ceea ce privește studierea tradițiilor în cadrul instituțiilor publice, accesul la studierea propriei religii în instituțiile publice. „O subcategorie distinctă a acestora o reprezintă exceptarea membrilor unor grupuri minoritare de la respectarea anumitor restricţii şi obligaţii, sau specificarea acestora în acord cu tradiţiile şi cerinţele culturii sau religiei acestora (spre exemplu dreptul de a purta turban ca parte a uniformei militare, în forţele armate sau în poliţie, sau exceptarea membrilor comunităţii mozaice tradiţionale de la regulile sacrificării animalelor).

Drepturile speciale de reprezentare sunt de regulă alocate acelor grupuri și comunități care au suferit perioade lungi de reprimare sau subreprezentare, sau în privința cărora accesul la reprezentare este considerat ca fiind mai important decât ponderea lor numerică din prezent. Ca exemple se regăsesc acordarea drepturilor de reprezentare

13 Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, p.80.

14 *Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, p.81.*

populațiilor indigene, în mai multe state, sau dreptul de a avea un reprezentant în parlament chiar fără întrunirea numărului de voturi egal cu coeficientul electoral, în cadrul sistemului de reprezentare proporțională din România."[15]

Legat de exceptarea membrilor unor grupuri minoritare de la respectarea anumitor restricții și obligații, completăm dreptul unor comunități religioase legat de un obicei (cum ar fi dreptul comunității religioase de a se închina într-o anumită zi a săptămânii, sâmbăta de exemplu la membrii comunității adventiste, vineri la comunitatea musulmană, duminica la comunitatea ortodoxă).

„***Teoria cetățeniei multiculturale***, sau întemeierea liberală a drepturilor minoritare, este construită pe baza a doi piloni argumentativi principali: acela că drepturile minoritare creează un cadru care face posibile efectele concrete, practice ale drepturilor şi libertăților individuale, şi cel conform căruia drepturile specifice (minoritare) pot asigura egalitatea între membrii majorității şi cei ai grupurilor minoritare. În acest fel Kymlicka îşi propune nu doar să elimine contradicția percepută ca existând între individualismul liberal şi drepturile minoritare, interpretate ca fiind drepturi colective, ci şi să reconcilieze cele două perspective, demonstrând că drepturile minoritare pot fi întemeiate pe premise perfect acceptabile pentru liberalism."[16]

Astfel drepturile minoritare, și aici ne referim la drepturile comunității religioase (minoritare), la rândul lor creează un cadru care face posibile efectele concrete, practice ale drepturilor și libertăților individuale.

„*Conexiunea dintre libertatea individuală şi apartenența culturală* este dată de faptul că indivizii raționali, liberi, autonomi, căutându-şi propria cale prin exercitarea capacitații de a alege şi de a-şi schimba opțiunea inițială nu trăiesc într-un vid de valori şi conținuturi culturale sau într-un spațiu abstract. Ei viețuiesc într-un mediu cultural preexistent, exprimând tradiția şi experiențele de viață ale comunității, şi concepția lor asupra binelui este firesc să fie formulată (sau reformulată) în acel cadru, prin alegerea, modificarea sau respingerea modelelor şi proiectelor de viață existente.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, pp. 81-82.

Fără acest context al alegerii, care este unul dat prin naştere, sau mai exact prin blocarea accesului la el, capacitatea de alegere a individului este fragmentată sau obturată, unele dintre modelele de comportament devenindu-i inaccesibile, calea firească a socializării sale în propria cultură fiind deviată".[17]

În acest context al alegerii la Kymlicka, care este unul dat prin naștere, sau mai exact prin blocarea accesului la el, aș adăuga faptul că contextul alegerii este unul și ales pe parcursul vieții persoanei, mă refer la faptul că în cursul vieții, persoana își alege religia care o dorește, având acest drept fundamental, fiind tot un drept minoritar.

„În absența alternativelor concretizate şi definite cultural, care să nu fie nişte abstracţiuni, libertatea de alegere la nivel individual devine inoperantă. Cultura la care se referă autorul în acest context este cultura societală, cea care mediază, intermediază conţinuturi, oferă ghidare dar este prea puţin densă pentru a şi constrânge. Acesta încurajează alegerea, dar face posibilă şi respingerea sau răzgândirea în privinţa propriilor sale conţinuturi, prezenţa dar şi „subţirimea" culturii societale, fiind cele care fac posibilă libertatea indivizilor (Salat, 2001, p. 161)."[18]

Libertatea indivizilor implică și libertatea de alegere, astfel în cadrul comunității religioase, orice persoană are libertatea de a-și schimba religia pe parcursul vieții.

„Accesul cetăţenilor la propria cultură societală ar trebui deci privit ca un bun fundamental. Un argument concret în acest sens este, conform lui Kymlicka, şi faptul că procesul modernizării şi liberalizării din secolul XX, care s-a făcut simţit în multe societăţi, nu a şters sau diminuat afilierile etnoculturale din cadrul acestora, ci dimpotrivă în majoritatea cazurilor a fost însoţit de o reactualizare şi de o tendinţă de creştere a acestora. *Egalitatea dintre comunităţi*, la fel de importantă ca şi legătura dintre libertăţile individuale şi mediul cultural, poate fi sprijinită şi de *existenţa unor tratate istorice (internaţionale)* încheiate în trecut care se referă la problematica minorităţilor (acestea putând avea o funcţie mai

17 *Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, p.82.*

18 *Ibidem.*

degrabă morală în prezent), şi de o analiză care pune în evidenţă tocmai *beneficiile multiculturalismului* pentru o societate în ansamblul ei."[19]

Subliniem existența unui tratat istoric (internațional): *Declarația Universală a Drepturilor Omului* care proclamă în articolul 18: „Orice persoană are dreptul la libertatea gândirii, a conștiinței și a religiei. Acest drept implică libertatea de a-și schimba religia sa, convingerile, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerile, individual sau în mod colectiv, atât în public, cât și în privat, prin învățământ, practici, cult și îndeplinirea de rituri." Acest articol sprijină problematica minorităților în raport cu populația majoritară.

„Importanța cea mai mare este acordată de autor tocmai necesității de a se respecta *principiul egalității*, extrem de important pentru gândirea liberală atâta timp cât nu duce la egalizare. Acesta se referă la faptul că, într-o societate multiculturală (multinațională sau multietnică), în care cultura societală a majorității este cuprinsă implicit în cadre instituționalizate (imn, sărbători naționale, limba oficială, mituri fondatoare etc.) membrii, comunitatea (sau comunitățile) cu statut de minoritate trebuie să suporte un efort suplimentar, să investească mai mult decât majoritarii pentru asigurarea şi folosirea unor drepturi care sunt garantate pentru populația majoritară. Prin urmare, este o necesitate ca egalitatea accesului la propria cultură pentru minoritari să fie susținută împreună de către minorități şi majoritate, aşa cum este susținut, tot împreună, accesul la cultura majoritară. Aceasta cu atât mai mult cu cât apartenența la o comunitate minoritară este un dat din naştere, şi nu o situație aleasă sau dobândită pe parcursul vieții, iar accesarea apartenenței culturale este un factor necesar şi util exercitării drepturilor individuale."[20]

În acest context legat de comunitatea religioasă minoritară, Kymlicka subliniază că apartenența la o comunitate cultural-minoritară este un dat din naștere și mai afirmă faptul că minoritatea statistică se referă la oricare număr de elemente mai mic decât majoritatea dintr-o mulțime.

Considerăm că o minoritate religioasă se încadrează într-o comunitate cultural minoritară, iar tradiția, originile, religia și mai ales limba comună pot funcționa ca premise ale mobilizării acelei comunități.

---

19 *Ibidem*, pp. 82-83.

20 *Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, p. 83.*

Kymlicka subliniază că apartenența la o comunitate minoritară este un dat din naștere. Astfel menționez că apartenența la o comunitate religioasă nu este un dat din naștere, este un dat și dobândit pe parcursul vieții, este libertatea de alegere a religie ale acelui individ, un drept fundamental, și anume libertatea de gândire și conștiință.

„Argumentul beneficiilor multiculturalismului, la nivelul societății în integralitatea sa, face trimitere la efectele pozitive ale creşterii numărului de variante disponibile pentru a fi alese, variante care se refera la narațiuni, tradiții, proiecte, viziuni asupra societății care sunt accesibile tuturor. În felul acesta, «piața» alternativelor existente se îmbogățeşte, şi în acest punct Kymlicka face o analogie între drepturile civile şi politice, care în pofida caracterului şi motivării lor universale sunt acordate de un stat doar propriilor lui cetățeni (dintre toți indivizii), şi drepturile minoritare, direcționate spre cei care, făcând parte dintr-o cultură minoritară, au nevoie de ele."[21]

Adăugăm faptul că persoanele care fac parte dintr-o cultură minoritară, mă refer la o comunitate religioasă minoritară, sunt la rândul lor cetățeni ai statului, chiar dacă aparțin unei culturi minoritare, și ei au nevoie de drepturile civile și politice.

„Etnii şi minorități – concepte de bază. În limba română, termenul cel mai frecvent utilizat pentru ***a defini comunitățile etnoculturale*** este cel de *minorități*, sau *minorități naționale*. Alți termeni similari – sinonime sau termeni alternativi utilizați pe post de sinonime – sunt *etnie*, *grup etnic*, *minoritate etnică*, *minoritate culturală*, *naționalitate*, chiar *diasporă* în anumite contexte.

Este relativ dificil de stabilit o listă completă şi închisă a caracteristicilor definitorii pentru o comunitate etnoculturală, cu atât mai mult cu cât atunci când aceasta este definită, avem de-a face cu două perspective, care nu sunt de fiecare dată congruente. Astfel, pe de o parte avem *heterodefinirea*, care angajând percepția celorlalți, a restului societății în care minoritatea există sau a societății din «țara-mamă», încearcă să facă apel la trăsături obiective şi observabile."[22]

21 Will Kymlicka, „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", în Horia Lupu, Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?, Europolis, Vol. 8, nr.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, p. 83.

22 *Ibidem*, p. 84.

Angajând percepția celorlalți, a restului societății, minoritatea nu numai că există, dar face parte din societate și este parte integrantă a acestuia, astfel statul la rândul lui este un ansamblu de comunități sociale, prin comunitate socială înțeleg inclusiv o comunitate religioasă minoritară.

„Pe de altă parte, în cazul fiecărei comunități etnoculturale, avem de a face şi cu percepția despre sine, cu concepția despre propria identitate sau conştiința de sine – adică cu *autodefinirea*. Modul în care cele două se articulează, se combină sau întră în competiție (sau conflict) este cel care va trasa granițele respectivei comunități. Atât *hetero*, cât şi *autodefinirea* fac apel la caracteristici observabile (şi fizice, şi socio-culturale), dar şi la interpretări. Între caracteristicile fizice pot fi enumerate rasa (unde este cazul), originea comună, apartenența la un anumit teritoriu; în centrul celor socio-culturale se află limba vorbită, şi alături de aceasta mai pot sta tradiția, religia sau cultura comune pentru acea comunitate. *Autodefinirea* reia în bună măsură aceste caracteristici, dar interpretarea conferită este cea care identifică elementele care îi diferențiază pe membri comunității de ceilalți şi pe acelea care le sunt comune."[23]

Minoritatea religioasă (comunitatea religioasă minoritară) are o serie de elemente prin care se diferențiază față de celelalte comunități (inclusiv cea majoritară) care sunt integrate în cadrul statului, dar au și elemente comune în același timp.

„În acelaşi timp este importantă evitarea confuziilor terminologice. *Comunitățile etnoculturale/minoritățile naționale* nu sunt echivalente cu *minoritățile statistice*, *minoritățile sociologice*, *subculturi* sau *minorități caracterizate de un stil de viață*. Minoritatea statistică se referă la oricare număr de elemente mai mic decât majoritatea dintr-o mulțime, iar minoritatea sociologică la o categorie de indivizi defavorizați din cadrul unei societăți sau al unui context social, şi ale căror caracteristici fizice sau culturale sunt diferite de cele ale grupului dominant (Abraham, Bădescu, Chelcea, 1995)".[24] În acest context considerăm faptul că minoritatea statistică se referă la minoritatea religioasă deoarece îndeplinește condiția că are un număr mai mic decât majoritatea dintr-o comunitate fiind și o minoritate culturală.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*, p. 85.

Conform lui John Rawls[25], fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăți egale fundamentale, compatibilă cu o schemă similară de libertăți pentru ceilalți. Printre libertățile fundamentale avem libertatea gândirii și a conștiinței, și anume libertatea religioasă (dreptul fiecărui individ de a-și alege religia), fără ca individul să se plaseze în plan secund în raport cu tradițiile, practicile, religia sau stilul de viață al comunității din care face parte.

Libertatea gândirii și a conștiinței este specificată în *Declarația Universală a Drepturilor Omului* în articolul 18. Aceste libertăți fundamentale printre care și libertatea religioasă se aplică și minorității religioase, ca fiind o minoritate culturală.

Bibliografie

- Lupu, Horia, ,,Multicultural Citizenship, a model for ROMANIA?", *Europolis,* vol., 8, no.1/2014, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca.
- Rawls, John, *O teorie a dreptății*, Ediție revăzută, Traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității ,,Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2011.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights,* Oxford University Press, 1995.

25 John Rawls, O teorie a dreptății, Ediție revăzută, Traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității ,,Alexandru Ioan Cuza" Iași, 2011, p. 73.

LIBERTATEA ÎN CETATEA GREACĂ

Drd. Anca URSACHE (TCACIUC)
Universitatea „Ştefan cel Mare” din Suceava

Drd. Claudia FRĂȚILĂ
Universitatea din Oradea
claudia@usv.ro

„Libertatea este o chestiune de actualitate.” (N. IORGA)

Abstract: Freedom in the Greek Fortress
Historically, the idea of freedom originates in the beginning of times, as being strongly emphasized in Greek mithology, providing lessons and conclusions interfering with modern society. It is amazing how such a journey on the wings of time. Ignoring any local aspect, we notice human natural tribulations have always existed, and great efforts have been made, most often with material and imaterial sacrifices, but especially human. The transition from “fortress” to “society” constitutes an extremely vast and complex topic, each of them having its strengths and weaknesses, according to each individual’s principles. What is certain, is that freedom is inherent to the human being, and forfeiting it means “to renounce your liberty is to renounce your status as a man, your rights as a human being, and even your duties as a human being. There can’t be any way of compensating someone who gives up everything. Such a renunciation is incompatible with man’s nature; to remove all freedom from his will is to remove all morality from his actions.”[1]
Keywords: freedom, conscience, fellowship, individual, morality, antichity, fortress, modernity, society, democracy

1 Jean-Jacques Rousseau, *Despre contractul social sau despre principiile dreptului politic*, București, Editura Nemira, p. 55.

1. Introducere în ideea de libertate

Conceptul și problematica libertății au fost mereu prezente în spiritul umanității, generând analize și dezbateri până la nivelul speculației ultime. Într-o epocă nu foarte demult apusă, când accesul la educație presupunea un efort suplimentar, îngreunat de modalitățile de investigare și cercetare, care solicitau în primul rând foarte mult timp în comparație cu tehnologia avansată de care dispunem astăzi, se consideră că filosofia are menirea de a înzestra omul cu puteri. Dar singurele puteri omenești pe care le poate primi omul de la filosofie sunt: „conștiința clară și voința de a fi liber. Omul conștient și liber triumfă până la urmă, mai curând sau mai târziu asupra tuturor greutăților.[2]

Grecii dețin pionieratul în tălmăcirea *eleftheriei* („libertății"). Eschil evoca mitul lui Prometeu care, în zorii istoriei, pune sub forma cea mai brută problema libertății. Când Zeus îl încătușează pe muntele Caucaz, Prometeu îi explica necesitatea gestului său furtul focului din ceruri și încredințarea sa oamenilor, se transforma în izvor de cunoaștere. El devine surd la vociferările nimfelor „…tu nu te-ai temut de Zeus! I-ai iubit prea mult pe oameni. Nenorocitule, ce ajutor îți vor da aceste ființe trecătoare?... Uneltirile lor nu vor birui vreodată ordinea stabilită de Zeus." Și Prometeu, convins și împăcat cu nedreptatea pe care o îndura, răspunde: „Suferințele mele nu se vor sfârși decât atunci când Zeus va fi despuiat de puterea sa… Prezic și ceea ce doresc, și ceea ce va fi !"

Omul „hyle"[3], neavând decât unelte și arme rudimentare, s-a aflat într-o strânsă dependență față de forțele naturii: „Neputând nici să și le explice, nici să le învingă, el le-a zeificat. Mitul lui Prometeu evocă bucuria plină de mândrie a oamenilor care au dobândit această primă putere asupra naturii.[4] Numele lui Prometeu, care în grecește înseamnă „cel în stare să prevadă", *promitheia*, arată cum chiar înlăuntrul acestei necesități, gândirea îi permite omului să-și croiască un drum. Prometeu vede viitorul, prevede în același timp „ceea ce dorește și ceea ce va fi". Mulțumită lui, ne spune Eschil, oamenii au încetat să „acționeze fără a avea în fața lor un scop", au încetat să trăiască după legile întâmplării.[5]

2 Mircea Florian, "Recesivitatea ca structura a lumii", vol. 1, Bucuresti, Editura Eminescu, 1983, p. 44.

3 *Hyle* = „materie" ; omul *hyle* este omul adamic.

4 Roger Caraudy, *Libertatea*, Bucuresti, Editura Politica, 1958, p. 20.

5 *Ibidem*, p. 21.

Ulterior, făcând trecerea de la mitologie la filosofie, în scrierile lui Platon, este dezvoltată ideea de *eleftheria*, în *Republica*, cartea a VII- a. în alegoria cavernei, Platon ne cere să asimilăm lumea vizibilă cu şederea în peşteră, şi lumina focului care o luminează cu lumina soarelui. Înălțarea către lumea inteligibilă, către lumea ideilor, singura cu adevărat reală, după Platon, este asociată cu această reeducare a prizonierilor de a se desprinde şi îndepărta de lumea umbrelor pentru a pătrunde în lumea care produce aceste umbre.

Pe prima treapta s-ar afla oamenii înlănțuiți în peștera „care nu iau drept neascuns decât umbrele celor ce sunt fabricate de om"[6].

A doua treaptă spre eliberare ar fi generată de descătușare; prin îndepărtarea lanțurilor, prizonierii devin într-un fel liberi, dar rămân totuși închişi în peșteră.

Filosoful Anton Dumitru interpretează alegoria platoniciană din perspectiva filosofiei lui Heidegger. „Astfel Heidegger ajunge la o a treia treaptă, când cei «eliberați» ies din peşteră Ins Freie – «în aer liber»"[7].

Conform lui Heidegger, apreciază Anton Dumitru, sensul simbolic al acestei parabole nu este acela de a „face evident sensul termenului de *aletheia*, de adevăr, ci al termenului de *paideia*, care se traduce prin «educație»"[8]. Pentru filosoful german, adevărul este o „dezvăluire", o „descoperire", iar pentru a ajunge în posesia lui, este nevoie de o *paideia*, de o „educație". El consideră că esența adevărului este libertatea. Acelaşi adevăr îl regăsim şi-n moştenirea lui Platon: „Sarcina filosofiei este să-l elibereze sufletul (filosofului)"[9]. Cu alte cuvinte, *aletheia* nu era altceva decât „o alegere divină" prin care se realizează *eleftheria*.

2. Ce este libertatea?

Dicționarul de specialitate defineşte, de regulă, libertatea ca fiind „absența oricărei constrângeri exterioare"[10].

6 Platon, *Republica*, VII, 515 c, în vol. "Opere", V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 313.

7 Anton Dumitru, *Aletheia. Incercare asupra ideii de adevar în Grecia antica*, București, Editura Eminescu, 1984, p. 264.

8 *Ibidem*, p. 265.

9 *Ibidem*, p. 267.

10 Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecesti*, Bucuresti, Editura Humanitas, 1997, p. 82.

Cuvântul „libertate", din latinescul *liber*[11], este condiția omului liber care nu este sclav sau prizonier. Prin opoziție cu sclavul, tratat ca o unealtă neînsuflețită și lipsită de orice fel de drepturi, stăpânul sau cetățeanul dispune în mod liber de persoana sa, și participă activ la viața orașului. „Omul se naște liber și peste tot el este în lanțuri. Unul se crede stăpânul altora și ajunge să fie mai sclav decât aceia"[12]. Raportându-ne la astfel de principii, moralitatea în temporalitatea antică era destul de precară; dreptul de viață și de moarte asupra existenței umane este incompatibilă cu răspunderea și pedeapsa. Astfel, acestea erau lăsate și așteptate la decizia zeilor. Libertatea constituia mai întâi de toate un statut, adică o condiție socială și politică garantată printr-un ansamblu de reguli și datorii, înainte de a fi concepută de către filosofi și teologi ca o caracteristică individuală pur psihologică și morală.

În Antichitate, libertatea constă în exercitarea colectivă, însă directă, a mai multor părți din întreaga suveraneitate, de a „delibera în piața publică, asupra războiului și a păcii, în a încheia tratate de alianță cu străinii, în a vota legi, în a enunța hotărâri, în a examina conturile, actele, gestiunea magistraților, în a-i condamna sau achita"[13].

De-a lungul timpului, libertatea a fost dezbătută și interpretată diferit de la gânditor la gânditor. Negativismul și pesimismul este atitudinea centrală în perceperea libertății la Arthur Schopenhauer: „Nu ne reprezentăm prin el decât absența oricărei piedici și oricărui obstacol; or obstacolul, de orice fel, constituind o manifestare a forței, el trebuie să răspundă unei noțiuni pozitive... Conceptul de libertate este, la o observare atentă, negativ"[14]. John Stuart Mill definește libertatea ca fiind „Protecția împotriva tiraniei conducătorilor politici"[15]. În conformitate cu lucrările diverșilor gânditori, martori fideli ai vremurilor trăite, al concluziilor elaborate ca rezultat al statisticilor și studiilor sociale, pentru foarte mulți

11 Libertatea umană se realizează la trei niveluri: „a) atitudinea inițială a constiinței, fixarea scopului voit; b) alegerea mijloacelor; c) desfășurarea neîmpiedicată, după alegerea mijloacelor, a acțiunii voluntare". Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, Bucuresti, Editura Eminescu, 1957, p. 157.

12 Jean Jacques Rousseau, *Despre contractul social si principiile dreptului politic*, București, Editura Nemira, 1993, p. 48.

13 Benjamin Constant, *Despre libertate la antici si la moderni*, Iasi, Editura Institutul European, 1996, p. 5.

14 Arthur Schopenhauer, *Eseu despre liberul arbitru*, București, Editura Antet, 2013, p. 5.

15 John Stuart Mill, *Libertatea*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 7.

dintre oameni, libertatea înseamnă „dreptul de a nu se supune decât în fața legii, de a nu putea fi arestat, nici închis, nici omorât, nici maltratat în vreun fel din voia arbitrară a unuia sau mai multor indivizi. Înseamnă dreptul de a-si exprima părerea, de a-și alege ocupația și de a o practica, de a dispune de a sa proprietate, abuzând chiar de ea, de a se duce și de a veni fără să ceară voie și fără să dea socoteală despre motivele și căile alese. Înseamnă dreptul de a se aduna cu alți indivizi, fie de a discuta despre propriile interese, fie pentru a practica un cult pe care el și asociații lui îl preferă, fie, pur și simplu, pentru a-și umple ceasurile într-un mod adecvat inclinațiilor și fanteziei sale. Înseamnă, în sfârșit, dreptul de a interveni în administrarea guvernării, fie prin numirea funcționarilor, a tuturor sau numai a unora dintre ei, fie prin reprezentări, petiții, cereri, pe care autoritatea este obligată, mai mult sau mai puțin să le ia în considerare."[16]

3. Cetatea greacă

Foarte interesantă și obiectivă este sublinierea dată de opoziția ideii de libertate a individului în cetatea greacă și libertatea individului în epoca modernă, expusă de Beniamin Constant în lucrările sale. În Antichitate, individul, aproape în mod „constant suveran în afacerile publice, este sclav în relațiile sale particulare. În calitate de cetățean, el are drept de decizie în problemele păcii sau a războiului: în calitate de persoană privată, mișcările sale sunt urmărite, limitate, reprimate; în calitate de parte a corpului colectiv-interoghează, destituie, condamnă, deposedează, exilează, își condamnă la moarte magistrații sau superiorii; în calitate, însă, de supus al corpului colectiv, poate fi, la rândul său, privat de starea la care a ajuns, deposedat de demnități, alungat, omorât prin voința discreționară din care face parte"[17].

Cine are posibilitatea de a dispune de un exercițiu de reflecție, rezultat în urma transferului cultural în lumea modernă a grecilor de astăzi, va rămâne profund impresionat de modul în care însăși timpul îți va modula trăirile; la nivelul conștiinței intime, acesta își permite o anume flexibilitate, se dilată sau se contractă, presează sau se volatizează în funcție de starea de spirit a momentului. Vei rămâne surprins atunci când vei

---

16 Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, Iași, Editura Institutul European, 1996, op. cit. pp. 4-5.

17 *Ibidem*, p. 5.

găsi la poalele ruinelor, pe cetățenii adunați la un pahar de vorbă, în atmosfera pârjolitoare a zilelor de vară sau în momentele blânde de plăcută iarnă, veșnic fideli acelorași principii de solidaritate, acelorași preocupări de a conserva democrația; un soi de moștenire genetică conștientă de care sunt extrem de mândri și întotdeauna încântați să transmită și să împartă experiența milenară în calitate de martori ai civilizației.

Libertatea în societatea modernă se instalează undeva la polul opus: „Individul independent în viața privată nu e, nici măcar în statele cele libere, suveran decât în aparență. Suveranitatea sa e restrânsă, suspendată aproape întotdeauna; și dacă la anumite intervale, destul de rare, și din care nu lipsesc riscurile și obstacolele, el exercită totuși această suveranitate, nu obține altceva decât subminarea ei."[18]

Benjamin Constant ne arată că libertatea celor moderni înseamnă dreptul de a te bucura, de a trăi intens independența personală; autonomia individului atât de profund evocată, etalată și susținută ca segment inerent și vital în conservarea moralității. Anticii, în schimb erau dispuși să facă multe sacrificii pentru a-și păstra drepturile politice și participarea la administrarea statului. „Pentru libertatea antică pericolul constă în faptul că, atenți doar la participarea lor la puterea socială, oamenii nu se preocupau îndeajuns de drepturile și avantajele individuale. Pentru libertatea modernă, pericolul consta în faptul că, absorbiți de pericolul independenței noastre private și de urmărirea intereselor particulare, noi am putea renunța cu prea multă ușurință la dreptul nostru de participare la puterea politică."[19] După cum bine se știe, termenul de „democrație" este tipul de organizare politică în care poporul, adică ansamblul cetățenilor, fără discriminare raportată la origine, bogăție sau competență, este cel care deține și controlează puterea politică. Democrația este în primul rând o formă de guvernământ, făcându-se distincția între „democrația directă", cum a fost cea din Atena secolului al V-lea î.Hr., și „democrația reprezentativă", în care poporul guvernează prin intermediul unor reprezentanți, aleși sau desemnați, exemplul democrațiilor parlamentare moderne.

Democrația presupune legea majorității și libertatea indivizilor. Astfel, se pot distinge: „o democrație politică", responsabilă de libertățile civice și politice, și „o democrație economică și socială", care garantează

18 *Ibidem*, pp. 5-6.

19 *Ibidem*, p. 20.

drepturile sociale la muncă, locuința etc. Democrația presupune libertatea şi trei condiții pe care grecii le numesc: 1) *isonomie* = „egalitate în fața legilor"; 2) *isotimie* = „egalitate în fața demnităților"; 3) *isegorie* = „egalitatea de a lua cuvântul". Secolul al XX-lea a identificat trei versiuni ale democrației care prezintă atât elemente comune, cât și diferențieri: 1) „democrația liberală", care provine din liberalism şi care reprezintă guvernarea poporului ce include protecția drepturilor și libertăților individuale; 2) „social democrația", care este legată de ideologia socialistă și al cărei element cheie este reprezentată de „egalitate"; 3) „democrația populară", care apare în perspectivă comunistă si nu poate fi realizată decât în acel timp în care guvernul va conduce în interesul oamenilor obișnuiți și se va identifica cu aceştia s-a născut la elini, și se traduce prin *domnia poporului*. În structura lor, societatea formată din nenumărate cetăți, de cele mai multe ori în dimensiuni miniaturale, grecii au încercat să organizeze viața în comun după principiile democratice. Aristotel descrie regimul democratic după exemplele concrete existente; el fiind un practician prin definiție, nu elaborează sisteme ideale, nu compune utopii, așa cum vor face mai târziu, în epoca modernă, numeroşi vizionari şi reformatori sociali[20].

Lucrul acesta se traduce prin faptul că ideile democrației sunt desprinse din experiența vieții colective și s-au impus, pe măsura ce s-au dovedit necesare, prin voința poporului. Din acest raport se deduce că „democrația greacă a ieșit organic din nevoile de viață în comun a membrilor cetății"[21]. Cu toate acestea, în mod paradoxal, s-a afirmat, şi nu fără oarecare dreptate că cetatea antică a cunoscut o democrație fără libertate. Legile după care se organizează cetatea sau drepturile omului la o libertate suficientă nu conțin garanții pentru libertatea individului.

Dar, absența ideilor nu anulează faptele în sine. Cetățile greceşti au avut o puternică conștiință a libertății şi, cu o voință sălbatică, au purtat războaie istovitoare pentru independența lor. „Oratorii greci, cum denumeau ei oamenii politici, ne-au lăsat pagini de pledoarii emoționante în favoarea libertății. Lectura lor iți lasă impresia că, pentru poporul grec, nevoia de a fi liber echivalează cu nevoia de a respira."[22] De asemenea, evoluția interioară a cetății, legiuirile și reformele politice, făcute sub presiunea mişcărilor populare, marchează lărgirea drepturilor maselor largi

20 Mihai Uta, "Istoria ideii de libertate", Craiova, Editura Aius, 2011, p. 22.

21 *Ibidem*, p. 22.

22 *Ibiddem*, p. 23.

şi implicit emanciparea individului. Astfel, se face trecerea de la cetatea cu structura patriarhală aidoma societății primitive gen „trib", „frăție", „familie", organizate în sistem politic la apariția ideii de individ, de persoană ca factor religios, moral şi economic ce se va consolida odată cu apariția creştinismului.

Solon, om de stat elen care a trăit în secolul al VI-lea î.Hr., reformează fundamental societatea ateniană; el propune un pachet de măsuri, intitulat ulterior „Constituția lui Solon", în favoarea poporului; Privilegiul de naştere este complet abolit, acestuia i se substituie criteriul averii; divide cetățenii în clase proporționale cu averea deținută, normă nu întocmai democratică, dar reprezintă un real progres spre principiul egalității; eliberează pe țăranii vânduți ca sclavi pentru că nu putuseră să-şi onoreze datoriile, şi, totodată protejează reuniunea în cetate a acestora asigurându-le dreptul de a-şi spune indiferent de naştere şi avere, părerea în treburile publice şi dreptul de a ocupa funcții în cetate.

Realități derivate din legendele cu divinități care fundează cetăți şi prescriu reguli ce nu pot fi schimbate de oameni, dispar în negura timpului. Cetatea Atenei, cea mai importantă din lumea antica, cunoaşte o epocă de mare strălucire. Poporul câştigă maturitate în exercitarea principiilor democratice; viața politică este în efervescentă intense. Războaiele dese de apărare apasă asupra vieții interne, creându-se astfel mediul propice pentru formarea individului, care a dobândit pasiunea treburilor politice, puterea de a-şi stăpâni voința şi de a acționa conform rațiunii, vorbirea măsurata, gândirea justă, cu alte cuvinte a devenit un cetățean liber şi demn. Din rândurile lor s-au desprins figuri de mari cetățeni, de patrioți oneşti şi devotați binelui obştesc: Temistode, Aristide, Pericle etc.

Socrate este o figură de legendă; menirea lui a fost în slujba adevărului, justiției, virtuții, onestității şi a binelui. Trăind în epoca de înflorire a sofisticii, a combătut aprig pe aceştia, denunțând public procedeul lor de mistifică adevărul. Niciodată nu a scris nimic, ideile sale şi le-a expus doar oral. Grație elevului său Platon, aflăm despre existența sa măreață. Socrate se caracterizează printr-o profundă originalitate, constituind o răscruce pentru cugetarea greacă, în sensul că el închide o epocă şi deschide o alta, de proporții uriaşe. În acestea sunt cuprinse principiile vieții spirituale europene. Gândirea greacă dinainte de Socrate era canalizată aproape exclusiv în jurul „ideii de natură"; odată cu acesta totul se schimbă, şi astfel întreaga gândire gravitează în jurul „ideii de om". „Filosofia

omului" înlocuiește „filosofia naturii". Nu omul ca ființă logică care nu reprezintă mai multă importanță decât filosofia naturii, ci omul ca ființă morală, înzestrat cu conștiință, cu rațiune şi cu puterea de a acționa. Socrate a dat acestei concepții forma unui precept pedagogic: „Cunoaşte-te pe tine însuți", care nu se limitează doar la introspecția individului cu privire la ce este, ce vrea şi ce poate; a fost momentul în care s-a consolidat infrastructura umanității; înseamnă să cercetezi, să analizezi natura umană, să stabileşti puterile ei, scopurile şi mijloacele care i se potrivesc; să discerni ceea ce este permanent, ceea ce aparține tuturor oamenilor, de aceea ce este schimbător şi unic, şi anume amprenta existențială a fiecărui om. Numai ceea ce este permanent reprezintă umanitatea din om, constituie esența sa de om. Individul nu face decât să trăiască destinul uman sub o formă individuală, unică, sublimă, în mijlocul contingentelor[23].

Omul este înainte de toate „rațiune": facultatea de a cunoaşte, de a aprecia şi de a călăuzi. Virtutea este ştiința, viciul este ignoranța, a fi moral înseamnă a cunoaşte binele. Nimeni nu este de rea credință în mod premeditat, cel ce greşeşte o face din ignoranță; virtutea este baza vieții individuale: „Este imposibil să fii un cetățean bun, fără a fi just", justiția dovedindu-se principiul de neînlăturat al vieții în comun. Este just ceea ce este rațional şi a trăi conform rațiunii înseamnă a depinde numai de tine, a gândi şi a acționa liber. Rațiunea dezvăluie omului principiile universal umane, morale şi juste, cu scopul exclusiv ca el să se pună de acord cu ele şi să le impună în viața de toate zilele.

Concluzii

Libertatea a fost mereu în centrul preocupărilor intelectuale, constituind unul dintre cele mai dezbătute concepte în filosofia universală. Ea este în strânsă relație cu dreptatea, egalitatea, moralitatea. De-a lungul timpului şi-n cursul firesc al vieții, ea s-a manifestat sub mai multe aspecte, mai mult sau mai puțin conștientă, dar totdeauna în slujba bunăstării; aceasta a îmbrăcat o formă colectivă în simbioza cu natura, a evoluat către individualitate având ca centru de greutate omul în existenta lui, de fiecare dată s-a prezentat și răzbit așa cum a știut mai bine, fidelă timpurilor și compatibilă cu nevoile vremii.

23 *Ibidem*, pp. 27-39.

SUFERINȚA ÎNTRE DREPTURI ȘI OBLIGAȚII

Lect. univ. dr. Daniel DUȚĂ
Institutul Teologic Adventist, Cernica
dutadaniel66@yahoo.com

Abstract: Suffering between Rights and Obligations
The philosophy of suffering has various genesis having a direct source that explains to the individual the causality and the effect due to behavioral or psychological deviations. The laws that the man has to observe have their inconvenience when they are eluded to react from simple to violent thus paying the price of their disobedience. There are situations when the sources of genesis are undefined, difficult to understand, and the emotional management of the situation can be unpredictable, and in many situations blindly accepted. Do we bring the reality and the strength to withstand suffering out of myth?
Keywords: myth, suffering, renaissance, reality, conflict

Filozofia suferinței are geneze diverse, având sursă directă ce explică individului cauzalitatea și efectul, ca urmare a unor abateri comportamentale sau psihice, legile pe care omul trebuie să le respecte au inconvenientul lor atunci când ele sunt eludate să reacționeze de la simplu până la violent astfel plătind prețul nerespectării lor. Sunt situații în care sursele genezei sunt nedefinite, greu de înțeles și manageriatul emoțional al situației poate fi neprevăzut și în multe situații acceptat orbește. Realitatea și puterea de a rezista în suferință le aducem din mit?

În capodopera biblică pe care Iob o pune la dispoziție și în care distanța dintre mit și realitate parcurge o etapă concentrată prin labirintul suferinței desface și încurcă mintea umană promovând în realitatea vremii neputința omului în curricula vieții. Cititorul din orice secol și vreme empatizează și se integrează în rezolvarea problemelor, care, în cea mai

mare parte, lasă semnul întrebării. În situația de față, suferința radiografiază ființa umană între mizerie și lux, între moarte și viață. Piatra de încercare, obstacolul care te încurcă este cognitivarea, traducerea istoriografică a cauzalităților, înțelegerea dreptății lui Dumnezeu, care ascunde sensul și logica suferinței.

Conflictul dintre bine și rău, dintre întuneric și lumină, dintre noroc și ghinion, este extrapolat în conflictul diavolului cu Iob și îndreptat de fapt asupra caracterului lui Dumnezeu. Marea luptă dintre bine și rău, dintre Dumnezeu și Satana se ramifică în societatea umană, afectând creația lui Dumnezeu. Rezolvarea dilemei cu privire la caracterul lui Dumnezeu trebuie să pornească de la cunoștințele despre El, să apeleze la revelația Sa despre Sine, și nu la declarațiile lui Satana despre El.

În aprofundarea cunoștințelor despre Dumnezeu, vorbim despre revelația generală (prin natură) și despre revelația specială (prin Isus Hristos). Ambele tipuri de revelație sunt reliefate în cartea lui Iob. Cunoașterea de Dumnezeu poate fi însușită prin intermediul naturii, „Fiindcă ce se poate cunoaște despre Dumnezeu, le este descoperit în ei, căci le-a fost arătat de Dumnezeu. În adevăr, însușirile nevăzute ale Lui, puterea Lui vecinică și dumnezeirea Lui, se văd lămurit, de la facerea lumii, când te uiți cu băgare de seamă la ele în lucrurile făcute de El. Așa că nu se pot dezvinovăți" (Romani 1:18-20).

Dar, dacă avem cunoștințe despre Dumnezeu și dacă recunoaștem existența Lui, nu înseamnă în mod automat că Îl cunoaștem și personal. Ceea ce vedem în natură ne arată că El este Creatorul. Apostolul Pavel merge mai departe și vorbește despre o moralitate elementară pe care Dumnezeu a așezat-o în om și care se reflectă în ordinea naturală, „Când Neamurile, măcar că n-au lege, fac din fire lucrurile Legii, prin aceasta ei, cari n-au o lege, își sunt singuri lege; și ei dovedesc că lucrarea Legii este scrisă în inimile lor; fiindcă despre lucrarea aceasta mărturisește cugetul lor și gândurile lor, cari sau se învinovățesc sau se dezvinovățesc între ele" (Romani 2:14-15).

Totuși, de vreme ce lumea păcătoasă și natura umană păcătoasă au anihilat revelația generală și moralitatea elementară, a fost necesară o revelație specială. Dumnezeu S-a descoperit în Cuvântul Său și, în final, S-a descoperit în Hristos, Logosul (Cuvântul) întrupat al lui Dumnezeu; „La început era Cuvântul, și Cuvântul era cu Dumnezeu, și Cuvântul era

Dumnezeu. El era la început cu Dumnezeu. Toate lucrurile au fost făcute prin El; şi nimic din ce a fost făcut, n-a fost făcut fără El" (Ioan 1:1-3).

În cartea lui Iob găsim atât revelație generală, cât și revelație specială. Dincolo de rațiune Iob împletește cele două modalități de descoperire a lui Dumnezeu, într-un mod penetrabil doar cu ajutorul credinței. Adevărul reliefat în cartea lui Iob în specific oriental foarte profund în care se evidențiază aspecte negative ale divinității, necomplementarizându-se cu concepția creștină despre răsplata dincolo de mormânt, sau cu relația sufletului după moarte.

Oamenii sunt influențați de cultura vremii, starea de sănătate, starea materială, starea psihică ce duc la variații de conduită și păreri. Stările depresionale sunt puse pe seama de diferențe mari de situații socioeconomice, datorită crizelor la nivel mondial. Nu este greu de explicat chiar teologic, deoarece drumul spre progres și o stare de bine este de fapt o dorință firească de întoarcere în Eden.

„Este dificil ca o persoană să stea înaintea lui Dumnezeu, în ciuda credinței sale în Divinitate, dreptatea lui Dumnezeu este contrară moralității omului și Lui nu îi pasă de moralitatea și etica omului. În cartea lui Iob aceasta este cea mai mare contradicție, moralitatea judecății lui Iob este pusă în dificultate de acțiunile lui Dumnezeu."[1]

Întrebarea la care Iob caută răspuns după impactul emoțional al pierderilor: averea, copiii, relația cu soția și sănătatea apre întrebarea la care cei patru prieteni ai lui și astăzi credincioșii, în general, caută răspuns: Dacă Dumnezeu există, dacă El este bun și iubitor, de ce trebuie să sufăr?

De ce oamenii buni, asemenea lui Iob, suferă pierderi, dezastre și nenorociri din care punctul de ieșire palpabil este moartea. Dacă universul n-ar avea un Dumnezeu, răspunsul ar fi că așa este viața în acest cosmos strict material, în care ființele umane nu sunt decât produsul secundar accidental al atomilor și moleculelor.

Omul este obișnuit să îl raporteze pe Dumnezeu la polul pozitiv al societății, și fără definiții și demonstrații se întâlnește cu neprihănitul Iob, un om nevinovat și drept, plătind factura suferinței emisă din necunoscut. Aici este punctul principal al cercetării de față.

Omul se întâlnește cu o situație inexplicabilă pe care este nevoit să o integreze în viața lui. Cum privim suferința? O legăm de soartă,

---

1 C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Zurich und Stuttgart 1952, p. 14.

închidem ochii, este jocul de noroc al vieții în care ruleta te falimentează. Avem voie, avem dreptul, să îl întrebăm pe Dumnezeu?

Punem pe masa de lucru dogmele vremurilor, cultura timpului, teologia timpului, înțelepciunea lui Dumnezeu, psihologia umană, transgeneraționalismul comportamental și religios, istoriografia, cercetările timpului și cele contemporane.

Individul de astăzi are de învățat o lecție de la Iob prin care conceptualizarea suferinței îl salvează de la șocul prin care a trecut Iob. Diferența este în trăirea emoțională, distanța emoției în empatizarea suferinței este diferită de distanța emoțională a propriei suferințe.

Ochii individului contemporan pătrund în sine sau în privirea specialistului, așteptând iluminarea sau traducerea în limbajul lui a stării sau situației, fie să poată da jos greutatea pe care o poartă sau explicația apariției ei. Adâncimea soluției generează riscul unui amestec complex filosofic, teologic și psihologic.

Conexiunea este cerută să nască realitatea, și interpretabilitatea să coboare la nivel uman. Mecanismul conexiunii intersectează axa cogniției și emoției cu axa simțămintelor interioare si evaluarea exterioară.

Pictograma acestei conexiuni la Iob ar fi: realitatea durerii prin dispariția copiilor și pierderea averii, iar emoțional pierderea afecțiunii din partea copiilor și a soției. Cealaltă axă are la un capăt simțămintele interioare în relație cu Dumnezeu, iar din exterior evaluarea prietenilor în ceea ce privește relația lui cu Dumnezeu.

Pentru această analiză folosim componentă teoretică ce angajează mecanismele etiopatogenetice ce configurează echilibrul dintre boală și sănătate, care ne conferă soluții psihoterapeutice de tip cognitive comportamental, complementar o terapia psihanalitică, încadrată și de o abordare experiențială.

Linia de demarcație între boală și sănătate este sensibilă, iar această distanță tolerabilă de individ și de social te face să nu ai nevoie de sprijin de specialitate.

„În contextul unei epistemologii medicale, normalul și patologicul se înscriu ca modalități ontologice de «a fi» ale persoanei. Mai exact

ale complexului psihosomatic care o reprezintă din punct de vedere structural."[2]

Sprijinul curent, obișnuit în situații de criză, la care apelezi inconu știent și de cele mai multe ori sigur, este important, necesar. De obicei se face de către familie sau cei mai apropiați sufletește, ce cunosc resursele tale și au deja o punte de legătură ce se poate comunica sigur și intim. În cazul lui Iob este vorba de prietenii lui. În această situație de o pros funzime neînțeleasă, specialistul care dezleagă misterul este hotărât în unanimitate în persoana lui Dumnezeu.

Punctul de sprijin, cordonul ombilical, balonul de oxigen pe care îl caută cel în cauză se află în dimensiunea planului lui de referință pe care viața lui scrisă de propria lui cogniție și emoție și-a stabilit-o. Triunghiul siguranței este între comportament, emoție și spiritual. Neînțelesul cauzei suferinței, nedescifrarea, face criza profundă și zbaterea este ca o adâncire a haosului la care nu vezi calea de ieșire.

„Pentru că există o lege cum e gravitația, universul poate să se creeze și se va crea pe sine însuși din nimic."[3]

Evenimentul dramatic prin care trece Iob, descris într-un mod liric, pătrunzător, prin care bucăți sau fragmente din epopeea suferinței, se desprind ca o avalanșe ce lovesc sufletul cititorului în care se nasc mai multe întrebări decât rezolvări. Deschizând interiorul tău vulnerabil, găsești cadențe zilnice care rezonează suferința neînțeleasă prin care tree ce ființa umană.

Diferențele dintre normal și anormal se înscriu pe o axă ce sunt prevalate de rezultanta mediană influențată de: spațiul geografic, cultua ral, timp și context. Unghiurile de vedere diferă, deși este o cerință interim oară a sufletului de canonizare a granițelor în ceea ce privește patologicul suferinței. Elementul definitoriu pentru a explora și a găsi soluții la stan rea de suferință este normal să studiem cauzalitatea. În multe deviații comportamentale rezolvarea problemei este atunci când identifici sursa și motivul declanșării procesului, dar nu toate deviațiile își găsesc sursa. Aprioric geneza suferinței include taina, neexplicabilului științific cu care suntem obișnuiți.

2 Constantin Enăchescu, Liliana Enăchescu, *Psihosomatica*, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 35.

3 Stephen Hawking și Leonard Mlodinov, *Marele plan*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 153.

„Emil Cioran spunea undeva că după o lungă și adâncă suferință rămâne în suflet o tensiune care ne împiedică să mai fim vreodată mediocri. Așadar, suferința sădește în om o atitudine gravă în fața existenței care alungă mediocritatea și suficiența."[4]

Surpriza morală, surparea neașteptată a evidențelor generează disconfortul și insecuritatea lăuntrică a paradoxului etic. Ne așteptăm, ca și Iob, ca în viață totul să se întâmple ca rezultat al comportării și al faptelor noastre. Andrei Pleșu, însă, ne amintește că „nimic nu e mai străin de simțul comun decât etica. [...] Drama etică apare, de aceea, din punctul de vedere al simțului comun, drept o formă de nevroză, drept o ne-regulă care îi tulbură habitudinile"[5].

Este de considerat faptul că, după multe zile de suferință cruntă Iob face o depresie majoră, prăbușindu-se din cadrul încrederii nemărginite în Dumnezeu, iar controlul sinelui și al comportamentului fac vizibil dezorganizarea lui morală. După ce momentul șocului a trecut, Iob se trezește la realitatea jalnică a stării sale și de la calma resemnare din cap. 2: 10, trece la manifestări de revoltă și atitudini răutăcioase cu accente protestatare. „Cartea lui Iov nu este povestea unei supuneri pasive; este o istorie despre un protest patetic, mai mult un protest împotriva lui Dumnezeu."[6]

„Clarificarea misterului suferinței nevinovate presupunea cunoașterea valorilor suferințelor omului unite cu suferința Mântuitorului."[7]

Apare complementaritatea omului cu Isus ce stabilesc un factor comun „Suferința" care pot duce la similitudine de asemănare astfel ca pe om să îl ajute responsabilizarea și facturarea credinței ce ne poate salva de suferință și implicit de a ne aduce veșnicia prin mântuire.

În viziunea creștină individul devine prin metamorfoza suferinței un prieten privilegiat al lui Isus participând personal și urmându-l pe Mântuitorul de la cina cea de taină până sus pe Golgota, convins fiind că tot ceea ce se întâmplă în lăuntrul său, va fi în cele din urmă izvor de binecuvântare divină. În felul acesta compendiul lui Iob devine și pentru

---

4 Ion Mânzat, Ovidiu Brazdău, *Coștiința Multidimensională*, Editura Psyche, București 2003, p. 250.

5 Andrei Pleșu, *Minima moralia*, Humanitas. București, 2002 pp. 16-17.

6 Ronald Dunn, *Când cerul tace*..., Editura Logos, Cluj, 1999, p. 33.

7 Vladimir Peterecă, *Drama omului*, Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași, 1997, p. 49.

omul creştin o punte de legătură spre o țintă înaltă a cărui garanție este Isus Hristos.

Dimensiunea spirituală a suferinței jalonează Vechiul Testament, Noul Testament, marile capodopere de filosofie și psihologie, marile religii care coagulează mulțimi de oameni. Suferința este o realitate, din care mitul nu putem sa îl excludem cu desăvârșire. Tehnicile avansate care au o viteză mare de afirmare nu pot lumina vidul mitului.

Bibliografie

- Andrei Pleșu, *Minima moralia*, Humanitas. București, 2002.
- Constantin Enăchescu, Liliana Enăchescu, *Psihosomatica*, Editura Polirom, Iași, 2008.
- C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Zurich und Stuttgart 19522008
- Ion Mânzat, Ovidiu Brazdău, *Conștiința Multidimensională*, Editura Psyche, București, 2003.
- Ronald Dunn, *Când cerul tace*..., Editura Logos, Cluj, 1999.
- Stephen Hawking și Leonard Mlodinov, *Marele plan*, Editura Humanitas, București, 2012.
- Vladimir Peterecă, *Drama omului*, Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași, 1997.

LIBERTATEA DE A AVEA PATRIE: EXOD MODERN, CONŞTIINŢĂ NAŢIONALĂ ŞI MENTAL SOCIAL

Delia DRĂGHICI
Educator de sănătate publică,
Editura Viaţă şi Sănătate, Bucureşti
delyadraghici@gmail.com

There is a certain people dispersed among the peoples
in all the provinces of your kingdom who keep
themselves separate. Their customs are different from
those of all other people, and they do not obey the king's laws;
it is not in the king's best interest to ***tolerate*** *them.*
(Esther 3:8[1]).

Abstract: Freedom to Have a Homeland: Modern Exodus, National Consciousness and Social Mental
The study of the combination between the search for identity and the desire to integrate into society represents an exciting research. History is a rich source of information. It renders the analysis of such a topic a fairly challenging enterprise, open to many approaches, from different angles. We will therefore analyze the migration ways chosen by a large number of Romanian Jews at the end of the Second World War. At the same time, we will present the manner in which the Romanian state responded to this situation. We have to acknowledge the fact that, unfortunately, the studies on this part of Jewish history are only a few. The books and materials that constituted the starting point for our current study, carefully consolidated by research into archive documents – as shown in the bibliographic references

---

1 ****The Student Bible*, New International Version, 1992, p. 553

– are as follows: *Evreii din România (1945-1965) – Mărturii documentare* (*Jews in Romania – 1945-1965 – Documentary Testimonies*), coordinated by Lucian Nastasă, *Gloria și decăderea Anei Pauker* (*The Glory and Decline of Ana Pauker*) by Robert Levy and *Evreii în România anilor 1944-1949 (The Romanian Jews in the 1944-1949 Period)* by Háry Kuller.

Keywords: antisemitism, assimilation, exodus, liberty, mass alya, mentality, migration, tolerance, zionism

1. Mişcarea Sionistă

Termenul de „sionism" a fost inventat în limba germană de Nathan Birnbaum, redactor al ziarului „Selbestemancipation", în 1891, prin referire la muntele Sion din Israel, care încă din timpurile biblice a reprezentat simbolul poporului Israel.

Alain Boyer, în lucrarea sa *Originile Sionismului*, reuşeşte o analiză a conceptului de sionism: ... mişcarea națională a poporului care are ca scop reîntoarcerea evreilor pe pământul Israelului, patria lor de origine, în vederea constituirii aici a unei entități politice autonome, un stat-națiune."[2]

Prin însăşi etimologia sa, sionismul aminteşte vechimea legăturilor indisolubile care unesc Poporul Israelului, Tora Israelului și Pământul Israelului. Dar sufixul său în „-ism" îl leagă de ideologiile secolului al XIX-lea și, îndeosebi de mişcările naționale: sionismul cu toate că este clădit pe aspirații milenare, nu a devenit o mişcare politică organizată decât la sfârşitul secolului trecut."[3]

În epoca modernă, când a început să fie folosit termenul de sionism care avea sensul unei mişcări politice de „auto-emancipare a evreilor", au avut loc unele mutații social-politice care au avut ca rezultat trezirea unei conştiințe naționale a poporului evreu. Dacă până atunci se luptase pentru drepturi politice ca ale cetățenilor diferitelor națiuni în cadrul cărora trăiau evreii ceea ce însemna emanciparea evreilor, acum se produsese o schimbare în discursul politic și se milita pentru auto-emancipare. Astfel că suporterii sionismului au început să-și convingă adepții și nu numai,

2 Boyer, *Originile Sionismului*, 2002, p. 5.

3 *Ibidem*.

că tentativa lor de a obține drepturi politice era fără sorți de izbândă și că singura șansă mai rămăsese aceea de a se emancipa prin forțe proprii. „Sionismul a răspuns unei crize politice, respectiv eșecului, la sfârșitul secolului al XIX-lea, al promisiunilor de îmbunătățire a statului și condiției evreilor pe plan politic. Sionismul le cerea evreilor să se «emancipeze», ținând cont de faptul că ne-evreii, în marea lor majoritate, îi urau pe evrei. Prin urmare, sionismul avea ca scop întemeierea unui stat evreu, unde să se poată elibera de antisemitism și să-și hotărască propriul lor destin."[4]

Moise Hess (1812-1875), unul dintre ideologii sionismului, a cunoscut iudaismul și a primit de la bunicul său, la Bonn, o educație tradițională. Dar, în ciuda educației primite, el a preferat apropierea de cultura germană, ajungând la concluzia că religia mozaică era moartă în timp ce creștinismul era universal. Totuși nu a încercat să-și renege originile astfel că s-a preocupat de rezolvarea problemei evreiești.

La început credea că problema evreiască s-ar rezolva prin căsătorii mixte și prin convertiri, apoi a fost obligat să constate că această problemă este mult mai gravă deoarece evreii abandonaseră orice conștiință națională și că legăturile de solidaritate care îi uneau slăbiseră. Concluzia sa a fost că „făcea parte dintr-un popor proscris și că singura șansă mai rămânea restabilirea unui stat evreu în Palestina".[5]

În 1862 în „Roma și Ierusalim, ultima chestiune națională", Hess afirma că poporul evreu are dreptul la o existență națională. El subliniază că antisemitismul are o încărcătură politică și că germanii vor continua să-i deteste pe evrei în ciuda efortului lor de a fi asimilați. Concluziona spunând că ceea ce le lipsește evreilor era un stat și că de fapt ei au o patrie, Palestina și că trebuie să creeze o societate care „să aibă la bază principiile mozaice. Adică socialiste, excluzând proprietatea privată și exploatarea capitalistă, fiindcă statul evreu nu este un scop în sine, ci el va fi lumina care anunță o ordine mai dreaptă."[6]

Deși în jurul lui Hess s-au strâns mai mulți intelectuali evrei dornici la rândul lor de a-și apăra identitatea evreiască, totuși el nu a fost înțeles și cartea sa a fost un eșec. Ideile sale au fost ignorate de succesorii

---

4 Neusner, *Iudaismul în timpurile moderne*, 2001, p. 213.

5 *Ibidem*.

6 Boyer, *Originile Sionismului*, 2002, p. 59.

săi pentru că au fost considerate prea inovatoare şi asupra lui şi a operei sale a fost aruncat un val de tăcere.

Un alt ideolog sionist a fost Leo Pinsker (1821-1891) care ca şi Hess fusese un partizan al asimilării. A fost unul dintre primii studenți evrei ai Universității din Odesa unde a studiat Dreptul. Dar pentru că orice carieră îi era interzisă, a urmat studii de medicină la Moscova. În 1849 s-a stabilit la Odesa unde a fondat primul săptămânal evreiesc în ruseşte ("Rasvet") pentru a favoriza dezvoltarea culturii evreieşti.

În urma pogromurilor la care a fost martor, el încearcă să tragă un semnal de alarmă în *Auto-emancipare, avertizare a unui evreu rus către frații săi*, publicată în 1882 în germană, susținând că ceea ce se întâmplase nu era un fenomen trecător şi că era periculos să se amăgească cu iluzii. El căuta să-i convingă pe evrei că emanciparea nu făcea decât să sporească antisemitismul şi că singura soluție era ca „evreii să redevină o națiune normală şi să construiască un stat evreu în care să fie în siguranță şi să fie stăpânii propriului destin"[7].

Localizarea acelui stat, putea să fie oriunde – America de Nord sau partea asiatică a Turciei, important era să se creeze un refugiu pentru evreii din Rusia şi să provoace o deşteptare națională. Dar sub influența mişcărilor de colonizare a Palestinei animate de studenții evrei, el devine unul dintre conducătorii „Îndrăgostiților de Sion"[8] sau „Hovevei Zion" – o mişcare care a luat naştere ca o reacție în fața amplorii pogromurilor.

„Ceea ce a impus sionismul cu stringență tuturor adepților săi a fost în primul rând dezamăgirea față de persistența antisemitismului în Apus, iar în al doilea rând, eşecul tentativei de a obține drepturi politice în Răsărit. Ca urmare, evreii şi-au dat seama că vor trebui să se emancipeze singuri, prin forțe proprii."[9]

Sionismul a fost definit ca mişcare politică de Theodor Herzl. Născut la Budapesta în 1860, şi-a petrecut cea mai mare parte a copilăriei la Viena. Familia sa, intrând în clasa burgheziei, s-a depărtat de iudaism, astfel că Herzl ignora aproape tot din iudaismul tradițional pe care îl mai practicaseră încă bunicii lui şi considera această religie chiar depăşită.

7 *Ibidem*.

8 Loewenstein, *Istoria Sionismului*, 1945, p. 27.

9 Neusner, *Iudaismul în timpurile moderne*, 2001, p. 215.

A studiat Dreptul și încă din facultate s-a arătat fascinat de viața modernă, visând să fie acceptat în mediile aristocratice. Dar originea sa evreiască a constituit întotdeauna un impediment, fiind exclus de mai multe ori din corporațiile studențești. Cu toate aceste piedici a reușit să se impună prin jurnalism și prin literatură; piesele sale au fost jucate cu succes la „Burgtheater"; rubrica sa literară din „Neue Freie Press", marele ziar literar din Viena condus de doi evrei asimilați, Eduard Bacher și Moritz Benedikt, era foarte apreciată.

În 1891 a devenit corespondent la Paris unde a putut să se familiarizeze cu viața parlamentară franceză și să stea în preajma multor oameni politici.

Ascensiunea antisemitismului pe care Herzl a putut să o urmărească în Franța s-a confirmat în ideea că evreii nu trebuia să se încreadă în liberalism. Procesul lui Dreyfus, degradarea sa și Afacerea îl vor aduce treptat la ideea sionistă.

Herzl se mulțumește la început să trimită la „Neue Freie Presse" articole neutre ale desfășurării procesului, dar se va identifica puțin câte puțin cu Alfred Dreyfus și va vedea în el simbolul evreului asimilat, respins ca străin de către antisemiți și persecutat din cauza originii sale. Când căpitanul a fost arestat, Herzl, ca aproape toți francezii a fost convins de vinovăția lui Dreyfus și nu a acordat prea mare importanță la ceea ce considera că era o sordidă afacere de spionaj. Dar atitudinea sa evoluează. Astfel că pe măsură ce procesul continuă, portretul lui Dreyfus capătă nuanțe binevoitoare, apoi insistă asupra ostilității mulțimii în momentul în care a fost degradat, pentru a ajunge să se îndoiască în privința vinovăției căpitanului, dând verdictul că Dreyfus fusese condamnat pentru că era evreu. Din acel moment Herzl va apăra onoarea evreilor și va insista asupra necesității unei solidarități evreiești.

„Afacerea Dreyfus este mai mult decât o eroare judiciară: ea manifestă dorința marii majorități a francezilor de a condamna un evrei și prin intermediul lui, pe toți evreii. «Moarte evreilor!» urla mulțimea când i s-au smuls căpitanului decorațiile de pe uniformă... Unde? În Franța. În Franța republicană, modernă, civilizată, la o sută de ani după Declarația Drepturilor Omului. Francezii, sau cel puțin majoritatea lor nu vor să extindă Drepturile Omului la evrei. Edictul Marii Revoluții a fost revocat. Până acum, mulți dintre noi credeau într-o soluție a problemei evreiești,

coaptă cu răbdare, fruct al progresului umanității. Dar când vezi un popor atât de avansat, atât de civilizat de altfel, urmând o astfel de cale, ce am putea spera de la alte popoare care nu vor atinge nivelul Franței nici într-o sută de ani?"[10]

În aprilie 1885 Herzl a avut o întrevedere cu baronul Maurice de Hirsch, apoi și cu Rothchild, amândurora solicitându-le sprijinul financiar și nu numai pentru a organiza politic poporul evreu. Publică la Viena, în februarie 1896, o broșură care reia memorandumul adresat lui Rothchild și pe care-l intitulează *Statul evreu. Încercarea unei soluții moderne la problema evreiască*. Herzl consideră că dacă evreii tot sunt văzuți ca niște străini care „nu pot sau nu vor să se asimileze"[11], atunci nu le rămâne decât să se adune toți evreii în patria lor: „pământul Făgăduit este țara în care vom putea să ne permitem să avem nasul coroiat, barba neagră sau roșcată și picioarele strâmbe, fără a fi disprețuiți pentru asta. Acolo vom putea, în sfârșit, să trăim liberi și să murim în pace, pe un pământ care ne aparține. (...) Ghetoul, care n-a fost opera noastră a lăsat în noi anumite particularități antisociale (...); nu este greșeala noastră... dacă suntem țintuiți în corpul unui corp străin, în mijlocul diverselor națiuni."[12] Deci problema este una națională și asimilarea era imposibilă pentru că exista un puternic val de antisemitism care nu accepta ca evreii să fie asimilați. Totuși sionismul nu este doar o reacție la antisemitism. „În concepția noastră ideologică, sionismul este independent de antisemitism. Rămâne însă un fapt că în epocile mai antisemite, dispoziția maselor pentru sionism este crescută."[13]

Herzl subliniază, în cartea sa *Statul Evreu*, ideea că sionismul corespunde de fapt așteptării poporului evreu: „Particularismul evreiesc nu poate nu vrea și nu trebuie să dispară. Nu poate pentru că dușmanii din afară îl mențin în unitatea sa. Nu vrea, și aceasta a dovedit-o de două mii de ani în mijlocul suferințelor fără nume. Nu trebuie, și asta încerc să demonstrez în această carte, după atâția alți evrei care n-au renunțat la speranțele lor. Ramuri întregi ale iudaismului post să se ofilească și să cadă, dar arborele va trăi."[14]

10 Boyer, *OriginileSionismului*, 2002, p. 83.

11 Herzl, *Statulevreu*, 1896, p. 64.

12 *Idem*, p. 65.

13 Loewenstein, *Istoria Sionismului*, 1945, p. 57.

14 Theodor Herzl, *Statul evreu*, 1896, p. 70.

Primul congres sionist are loc la Basel, în zilele de 29, 30 şi 31 august, şi au luat parte 197 delegați din toată lumea. Cuvântarea lui Herzl devine o veritabilă expunere programatică:

„Vrem să punem temelia casei, care va adăposti odată națiunea evreiască. Sionismul este reîntoarcerea la iudaism, înainte de reîntoarcerea în țara evreilor."[15] Îndeamnă poporul evreiesc să se ajute singur – „un popor își poate ajuta numai singur, iar dacă nu poate, nu-i este de ajutat."[16]

Toate statele au interes să sprijine sionismul, căci acesta reprezintă ieşirea din problema evreiască. „Sionismul este pur și simplu pacificatorul."[17] În încheiere, Herzl înfățişează misiunea congresului, care va fi instituția permanentă a poporului evreu „chiar după mântuire – cu atât mai mult."[18]

Sionismul tindea să creeze pentru poporul evreu un cămin garantat prin dreptul public, şi pentru atingerea acestui scop, congresul avea în vedere următoarele mijloace:

1. „Sprijinirea într-un chip corespunzător scopului a repopulării Palestinei cu agricultori, meseriași și profesioniști.
2. Organizarea și gruparea întregii evreimi prin mijlocul instituțiilor locale şi generale adaptate legilor fiecărei țări.
3. Întărirea sentimentului și conștiinței naționale evreiești.
4. Măsuri pregătitoare pentru obținerea asentimentului guvernelor, necesar pentru realizarea țintei sioniste."[19]

Congresul urma să fie un parlament cu delegați aleși. Conducerea era încredințată unui comitet de Acțiune, ales de congres, compus din 22 membri din care cinci, locuind la Viena formau executiva (micul comitet de acțiune). Fiecare membru al organizației sioniste avea să plătească drept simbol al adeziunii, un numele unității monetare din vremurile de odinioară ale Statului evreiesc. Herzl este ales preşedinte al organizației sioniste şi închide congresul cu următoarele cuvinte într-adevăr profetice:

15 *Idem*, p. 76.
16 *Idem*, p. 77.
17 *Ibidem*.
18 *Ibidem*.
19 *Ibidem*.

„Când vrem să punem în mâna celor înjosiți plugul, mai e întrebarea dacă vor voi să prefere munca mizeriei și lipsei de apărare. Să fie întrebați chiar ei. În ziua însă când plugul va fi iarăși în mâna întărită a țăranului evreu, problema evreiască este rezolvată."[20]

Herzl crease prin congres un adevărat parlament al evreilor, primul punct de raliere a iudaismului de la dărâmarea Templului.

„La Basel, notează Herzl în jurnalul său, am întemeiat «Statul evreiesc»."[21]

Congresul și-a atins scopul imediat și ca manifestație politică. Presa internațională, reprezentată prin zeci de corespondenți, ia în dezbatere problema evreiască și soluția ei sionistă. Grupările hoveve – sioniste din Anglia și Rusia, care au stat în rezervă, se alătură cu această ocazie oficial mișcării. Hoveve – sioniștii din România se pare că sunt cei dintâi care aderă la sion herzlian. Prin votarea programului de la Basel s-a dat mișcării un crez, iar prin crearea organizației sioniste și a organelor ei, un instrument de luptă și expresie politică. Aceste mari înfăptuiri istorice, vor rămâne legate de numele lui Herzl.

2. Pionierii (1897-1939) – Valurile emigrării

Primii care au sosit în Palestina în secolul al XIX-lea, încă înainte de nașterea oficială a sionismului, au fost membrii ai organizației Bilu. Venind din Europa Răsăriteană, s-au stabilit în primele colonii evreiești înființate în întreaga țară, dintre care multe erau finanțate de baronul de Rothchild. Pe parcursul deceniului nouă, „Biluiștii" au înființat Rishon le Zion, Zihron Yaacov, Petah Tikva, Gedera și alte așezări cu specific agricol. Biluismul a fost cea mai importantă forță motrică a Primei Alia, primul val de imigrare spre Palestina.

Dar în acea perioadă Palestina era un tărâm foarte neprimitor. Una dintre cele mai neglijate, aride și înapoiate proprietăți ale Imperiului Otoman, tot mai fărâmițat. Dealuri golașe, deșerturi toride, mlaștini infestate cu malarie, săteni arabi dușmănoși și triburi beduine fioroase îi așteptau pe pionierii israeliți, cei mai mulți tineri orășeni neobișnuiți cu munca fizică.

20 *Idem*, p. 87.

21 Theodor Herzl, *Statul evreu*, 1896, p. 102 .

Totuşi, în ciuda administrației turceşti corupte şi a arabilor ostili, a Doua Alia (1904-1914), a cărei coloană vertebrală erau tinerii sionişti, pătrunşi de ideile socialiste, a stârnit o adevărată revoluție în țara lui Israel.

„Plini de zel, tinerii, bărbați şi femei, au dat naştere unui nou fel de viață. Au izbutit să depăşească durerile facerii, să cucerească munca şi au devenit muncitori agricoli alături de localnicii arabi. Au reuşit să cucerească paza şi au devenit paznici şi supraveghetori ei înşişi ai aşezărilor evreieşti, renunțând la serviciile plătite ale arabilor şi circasienilor. Au inventat kibuțul şi moşavul, aşezări de timp comunitar şi cooperatist. Au întemeiat grupurile de autoapărare Bar-Giora şi Haşomer, au revitalizat limba ebraică şi au încercat să lege prietenie cu populația arabă."[22]

Când a izbucnit primul război mondial, în 1914, comunitatea evreiască era divizată. Unii susțineau că trebuia să se alăture turcilor şi germanilor, alții au fugit ori au fost exilați în Egipt, Europa sau America, unde s-au alăturat aliaților occidentali.

În 1917, Marea Britanie a dat publicității „Declarația Balfour", prin care se recunoştea evreilor dreptul de a-şi întemeia „o patrie-mamă" în Palestina. Soldații evrei s-au înrolat în Legiunea Iudaică şi au pătruns în Palestina împreună cu Armata Britanică.

După încheierea războiului, Palestina a devenit stat sub mandat britanic şi astfel a început a Treia Alia. Populația palestiniano-arabă era însă foarte alarmată de valurile de evrei, pe care îi priveau ca pe nişte străini care veneau să le ocupe teritoriile. În 1920-1921, 1929-1930, 1935-1936, arabii s-au răsculat şi au lansat atacuri sângeroase împotriva evreilor. În tot acest timp, britanicii au oscilat în politica lor între a susține imigrația evreiască – „numai în 1935 au sosit în Palestina 65.000 de imigranți evrei"[23] – şi a o dezavua total, între a îngădui expansiunea aşezărilor evreieşti şi a le pune stavilă, între a înarma şi a dezarma forțele militare evreieşti.

Comunitatea evreiască în sine şi susținătorii ei din afară erau împărțiți între cele două partide sioniste, de stânga şi de dreapta. Cei de stânga, socialiştii, erau partizanii politicii paşilor mărunți, pledând pentru luarea în stăpânire în mod treptat a teritoriilor, imigrare, organizarea unei apărări puternice – Hagana – construirea unei infrastructuri

22 Bar-Zohar, *Aşa s-a născut Israelul*, 2002, p. 270.

23 Bines, *Dinistoriaimigrărilorîn Israel*, 1998, p. 54.

puternice pentru viitor, așa cum era Histadrut, Federașia Generală a Muncitorilor Evrei, care urma să devină unul dintre cele mai puternice și mai diversificate sindicate muncitorești din lume.

Această idee era susținută de președintele mișcării sioniste, doctorul Chaim Weisman. Omologul său din partea palestiniană era David Ben-Gurion, liderul mișcării muncitorilor. Mișcările de dreapta s-au cristalizat în jurul personalității puternice a lui Zeev Jabotinski. El credea într-o cucerire bruscă, rapidă a Palestinei de către evrei prin intermediul unei „chemări" care ar fi avut darul să stârnească un val uriaș de imigrări în Palestina, și prin presiunea exercitată asupra englezilor, să pună bazele unui stat al evreilor. Jabotinski susținea de asemenea întemeierea unei forțe militare evreiești.

În 1933, Ben-Gurion și Jabotinski și-au înfruntat forțele în alegerile pentru congresul Sionist. Mișcarea Muncitorilor a ieșit învingătoare, astfel că Ben-Gurion a devenit președintele executivului sionist și al Agenției Evreiești pentru Palestina. Jabotinski s-a desprins din mișcarea sionistă, întemeind propria sa mișcare revizionistă. Dar în timp ce în sânul comunității evreiești se duceau lupte pentru supremație politică, imigrările continuau, astfel că între 1924-1931 a avut loc a patra Alia. Aceasta a fost prima Alia în masă din istoria ișuvului sau comunitate evreiască. În această perioadă au intrat în țară „82 de mii de evrei".[24]

Aliaua a cincea (1932-1938) a fost prin dimensiunile ei, cea mai mare dintre valurile alia până la aliaua în masă din primii după crearea Statului Israel. Ea a fost sursa dublării numărului de locuitori ai ișuvului evreiesc și a avut o contribuție importantă la întărirea lui economică și organizatorică. În această perioadă au intrat 217.000 evrei. În 1939, la sfârșitul celei de a cincea Aliale, ișunului evreiesc din Ereț Israel putea fi definit ca „statul care este pe cale de a renaște."[25]

Între 1939-1948 s-a desfășurat cea de-a șasea Alia. Ea a fost considerată „aliaua din umbra Cărții Albe."

La 17 mai 1939 ministrul britanic al coloniilor, Malcolm McDonald, a publicat o *Carte Albă*, a cărei semnificație era anularea Declarației Balfour și anularea angajamentului pe care și-l asumase guvernul britanic în cadrul mandatului cu privire la crearea unui cămin național evreu în

---

24 *Ibidem*.

25 *Idem*, p. 57

Ereț Israel. Cartea Albă restrângea creșterea ișuvului evreiesc și reducea aliaua la un număr de 75 de mii în decurs de 5 ani. În continuare după acești 5 ani – aliaua urma să fie permisă doar cu consimțământul arabilor.

La 18 mai 1939, o zi după publicarea Cărții Albe, David Ben Gurion a publicat un articol în toate ziarele principale din țară și în care a denumit *Cartea Albă* – „cartea înșelăciunii". El declara în articol că „ceea ce se spune în acest act britanic nu va exista și nu va fi", și că poporul evreu și mai ales ișuvul din Ereț Israel „va ști să se ridice împotriva înșelăciunii cu toată puterea lui". Ben Gurion a mai adăugat: „guvernul britanic ne-a trădat... și în istoria sionismului începe un capitol" nou – al sionismului militant"[26].

Dar când a izbucnit al doilea război mondial, Ben-Gurion a declarat: „Trebuie să-i ajutăm pe britanici în războiul lor (împotriva lui Hitler), ca și când n-ar exista nici o Carte Albă, și trebuie să ne opunem Cărții Albe ca și când n-ar exista război."[27]

Era clar pentru populația evreiască a ișuvului că lupta împotriva Angliei trebuia amânată din cauza amenințării Germaniei. Locul evreilor era alături de puterile luptătoare împotriva nazismului și a acoliților lui și pentru aceasta ișuvul trebuia să vină în ajutorul Angliei.

Între 1934-1948 are loc a patra imigrația clandestină spre Ereț Israel. Este perioada „Alialei a cincea", când zeci de mii de evrei din Germania, din Europa Centrală și Răsăriteană, odată cu venirea lui Hitler la putere în 1933 sunt nevoiți să părăsească țările lor și singura țară care era dispusă să-i primească era Ereț Israel.

Anii 1945-1948 sunt considerați culmea imigrării clandestine. Au pătruns în Ereț Israel 85 de mii de maapilimi (imigranți clandestini) – pe toate căile și cu toate mijloacele – pe mare, pe uscat și chiar pe calea aerului.

Aliaua din România a înscris în anii negrii ai celui de-al doilea război mondial o pagină importantă din istoria imigrației clandestine. Ea a salvat mii de vieți evreiești, atât a celor din România, dar și a mii de maapilimi și refugiați evrei din Austria, Cehoslovacia, Germania și Polonia.

„Între anii 1938 și august 1944 au ieșit din porturile românești – și în primul rând din Constanța – 47 de vapoare cu 26.697 de maapilimi."[28]

---

26 *Idem*, p.58.

27 Bar-Zohar, *Așa s-a născut Israelul*, p. 279.

28 Bines, *Din istoria imigrărilor în Israel*, 1998, p. 61.

Din nefericire nu toți cei care au părăsit România au ajuns în Țara Făgăduinței.

Aapala-ua a cunoscut în această perioadă trei tragedii în care vapoarele s-au scufundat și peste 1200 de maapilimi și-au pierdut viața: 103 maapilimi din cei 180 de pe vasul „Salvador" s-au înecat în septembrie 1940 în timpul unei furtuni pe Marea Marmara; 768 de maapilimi cu vasul „Struma" s-au înecat în Marea Neagră lângă Istambul, la 24 februarie 1942; 389 de maapilimi de pe vasul „Melkure" s-au înecat la intrarea în strâmtoarea Bosfor la începutul lunii august 1944.

3. Sionismul în România

„În România, rădăcinile sionismului sunt puternice: în 1882 avea loc Conferința de la Focșani (cincisprezece ani înaintea primului congres sionist inițiat de Herzl, la Basel în 1897), care a reunit 56 de delegați reprezentând 29 de societăți, cuprinzând 31 de secțiuni și 50 de societăți de colonizare agricolă. Rezultatul imediat a fost trimiterea din Galați, în august 1882, a vaporului Thetis cu 228 imigranți și crearea primelor colonii agricole Samarin-Zikhran Iaacov și Ros Pina."[29]

Între cele două războaie mondiale, mișcările de tineret sioniste au cunoscut un progres constant. Înainte de cel de-al doilea război mondial, numărul populației evreiești în România se apropia de trei sferturi de milion („la recensământul din 1930 se înregistrau 756.930 evrei"[٣٠]). În afara Ungariei, Poloniei și Rusiei, aici a trăit cea mai numeroasă populație evreiască din Europa. Astfel că și activitatea organizațiilor sioniste din Europa se concentra în aceste țări.

Înainte de război, în România au funcționat – legal sau ilegal – mai toate nuanțele mișcării sioniste, începând de la mișcarea de extremă dreapta „Betar", până la organizația religioasă – sionistă „Mizrachi" ori „Hașomer Hațair" de orientare social-democrată de stânga. Alături de acestea mai funcționau organizații sioniste precum: „Zeirei Zion", „Hatchia", „Hehaluț", „zionim Clalim", „Borochovia", „Mișmar", „Macahi", „Gordonia" etc., majoritatea fiind organizații de tineret și având filiale în toată țara.

29 Theodor Wexler, *Anchete și procese uitate 1945-1960. Documente*, 1999, p.15.

30 *Idem*, p. 16.

Toate acestea aveau organe de presă ce cultivau sentimentul sionist, precum cele din Bucureşti, „Renaşterea noastră" (1924-1942), „Ştiri din lumea evreiască" (1922-1938), „Junimea evree" (1922-1929), „Mişcarea sionistă" (1931-1935), etc.

Astfel că prin intermediul presei, organizațiile sioniste duceau o amplă campanie de propagandă pentru strângerea de fonduri în vederea achiziționării de pământ în Palestina, pentru crearea de colonii şi oraşe. Populația evreiască era destul de receptivă la apelurile care se făceau, considerând aceste fonduri pe care le donau ca pe un fel de impozit către comunitate. Situația s-a schimbat în timpul celui de-al doilea război mondial, când importanța organizațiilor sioniste a crescut foarte mult. Se remarcă şi o serie de lideri ai evreilor cum ar fi Wilhelm Filderman, preşedintele în România al „joint"-ului şi A. L. Zissu.

Până la crearea statului Israel în 1947 evreii care emigrau în Palestina (fiind vorba de evrei în general) nu erau toți pătrunşi de sentimente naționale care să-i determine să plece din țara în care s-au născut spre un loc destul de neprimitor. În general, plecau tinerii dornici de aventură şi care se înflăcărau mai uşor la propaganda făcută de organizațiile sioniste. Alții, mai ales aceia care nu aveau o situație materială prea bună doreau să-şi încerce norocul în altă parte cu atât mai mult cu cât li se promitea ajutor. Existau și alte categorii mai înstărite care doreau și ei să emigreze, deoarece se săturaseră de veşnica neînțelegere între evrei şi ne-evrei.

Deci în general se emigra în Palestina sau în alte țări (această a doua opțiune era în special pentru evreii bogați şi foarte bogați care preferau țările democratice şi foarte dezvoltate din punct de vedere economic) mai mult sub forța împrejurărilor decât din propria inițiativă. "În România existau în preajma anului 1945, peste 350.000 de evrei, în 1947, circa 450.000 în 1956 în jur de 170.000 pentru ca în 1966 să se ajungă la 60.000 – aceste cifre având ca sursă izvoarele comunitare evreieşti."[31]

Se poate observa din cifrele de mai sus, că exista o problemă şi că nerezolvarea ei ducea la scăderea populației evreieşti, care prefera să emigreze decât să mai trăiască sub un regim care încălca în mod flagrant drepturile omului, ce să mai vorbim de ale minorităților. Şi evreii nu erau singurii care alegeau calea exilului ca ultimă soluție la situația existentă în țară.

31 Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România*, 1997, p.19.

Problema evreiască a fost dezbătută de Gheorghe Gaston Marin în cartea sa memorialistică „Consemnări".

Gheorghe Gaston Marin (n. 1918, Pădreni, județul Arad) a deținut sub Gheorghe Gheorghiu-Dej, apoi sub Nicolae Ceaușescu, înalte demnități în statul comunist. Printre cele mai importante funcții se numără următoarele: ("1945-1948 consilier la Președinția Consiliului de Miniștrii; 1949-1954 ministru al Energiei Electrice și Industriei electrotehnice; 1954-1965 Președinte al Comitetului de Stat al Planificării; 1969-1982 președinte al Comitetului de Stat pentru Prețuri; 1952-1985 deputat în Marea Adunare Națională.

A participat ca reprezentant oficial al României la numeroase organisme și conferințe internaționale (CAER, Comisia Economică Europeană, Conferințe internaționale pentru utilizarea pașnică a energiei atomice, etc.)".[32]

Gaston Marin în lucrarea sa face o analiză a felului cum erau tratați evreii de către regimul comunist. Fiind și el evreu poate fi acuzat de subiectivism și cum memoriile, deși reprezintă o sursă istorică, totuși nu tot ceea ce se afirmă în ele este obligatoriu să fie și foarte riguros. Oricum este destul de frapantă cariera care din 1945 până în 1985 a fost neîntrerupt, întotdeauna având funcții de răspundere, foarte importante. Se pare că, deși evreu fiind, reușise să-și câștige o mare credibilitate în ochii comuniștilor, care aveau suficientă încredere în loialitatea sa cât să-l trimită și la simpozioane, conferințe etc., în alte țări. Capacitatea sa intelectuală impresionantă, se pare că a constituit pentru regim argumentul forte pentru a-l menține în funcții de conducere, ajutându-i să uite originea sa. Și poate că nici aceasta nu afișa prea ostentativ evreitatea sa. Ceea ce a dus la o bună înțelegere de ambele părți. Este interesant de văzut cum de la o oarecare distanță în timp acest mare om de stat vede lucrurile foarte clar și chiar reușește să se detașeze oarecum, criticând regimul parcă uitând (poate din cauza vârstei) că ar fi servit și el vreodată aceleași cauze, dar nu-l critică totuși foarte aspru pentru că îi găsește în final diferite scuze.

Astfel că își începe subcapitolul intitulat „Problema evreiască" în felul următor: „S-a imputat și se impută Partidului Comunist Român că a dus o politică antisemită și după preluarea puterii, după 23 august

32 Marin, *Consemnări*, 2003, p. 12.

1944."[33] La început când am citit aceste rânduri am crezut că acest „imputat" este pe nedrept, dar am înțeles citind mai departe că de fapt îi cam imputa și el pentru că aducea și argumente: „Această acuzație este susținută de numeroase fapte:

- Interzicerea partidelor sioniste, persecutarea și încarcerarea conducătorilor și a unor membri în anii 1948-1953;
- Procesele împotriva unor activiști comuniști și a unor membrii în anii 1948-1953;
- Procesele împotriva unor activiști comuniști evrei, unii chiar membri de partid din ilegalitate, ca cel al conducătorilor întreprinderilor de comerț exterior în frunte cu Donat;
- Confiscarea unor proprietăți aparținând evreilor sau comunităților evreiești ca sinagogi, școli religioase, case de locuit, prăvălii și întreprinderi productive;
- Imixtiunea și contracararea activității religioase și comunitare evreiești prin presiuni exercitate asupra lor de C.D.E;
- Suspendarea, în anumite perioade a emigrării evreilor în Palestina și apoi în Israel."[34]

Acestea au fost argumentele, dar în continuare Gaston Marin propune să nu ne pripim să tragem o concluzie pentru că trebuie să înțelegem mai întâi că poate exista totuși o „explicație logică" la aceste fapte. "Trebuie spus de la bun început să măsurile antisemiste din România, cu toate că aveau o rădăcină adâncă, îndeosebi în programele și propaganda partidelor de extremă dreapta, cuzist și legionar, au fost rezultatul influenței venite din U.R.S.S. la sfârșitul anilor '40 și începutul anilor '50. Măsurile întreprinse în U.R.S.S. și în țările de democrație populară coincid și au fost rezultatul conflictului apărut între Stalin și Tito în 1948. Combatanții din Spania și Franța printre mulți erau evrei, au fost declarați agenți ai serviciilor de spionaj americane. În acei ani au apărut în U.R.S.S. o serie de manifestări violent antisemite: dizolvarea Comitetului Antifascist Evreiesc, eliminarea unor evrei din funcțiile pe care le ocupau și, în sfârșit, procesul așa-ziselor „bluze albe"[35], în care o serie de

33 *Idem*, p. 21.

34 *Idem*, p. 22.

35 *Idem*, p. 24.

mari profesori evrei de medicină, însărcinați cu îngrijirea conducătorilor partidului bolșevic, au fost acuzați și de asasinarea acestora.

„Toate aceste manifestații antisemite au apărut în U.R.S.S. după ce, începând de la revoluția din octombrie evreii au ocupat funcții de cea mai mare importanță în partid, în guvern, în armată în știință li în artă, având personalități ale căror nume erau cunoscute și peste hotare și făceau cinste Uniunii Sovietice, erau dovada egalității în drepturi și a indiscriminării cetățenilor sovietici.

Stalin fiind informat de Molotov și Beria de frământările din P.C.R. l-a apostrofat pe Dej cu întrebarea: «Voi sunteți un partid de clasă sau un partid de rasă?»".[36]

Lucrurile par a fi destul de confuze sau de fapt sunt foarte clare – Gaston Marin pentru a nu recunoaște că Partidul Comunist Român căruia a servit atâția ani ar fi fost net antisemit, preferă să-i învinuiască pe sovietici și politica dusă de ei începând din 1940-1950, care ar fi dat tonul la măsuri îndreptate împotriva evreilor mai întâi către cei din structurile partidului și apoi și către ceilalți. Lucru, de altfel destul de adevărat, dar spus de către un fost comunist, sună cam ciudat. Sau nu este deloc ciudat având în vedere vechiul nărav al comuniștilor de a găsi țapi ispășitori și de a se învinui unii pe alții.

Ana Pauker este prezentată de Gaston Marin ca o fidelă executoare a directivelor venite de la Moscova – ceea ce a mai fost recunoscut și de alte persoane și însăși faptele ei au dovedit acest lucru.

„Pauker este și astăzi prezentată ca făuritoare a emigrației evreilor din România. Adevărul este că Pauker n-avea sentimente pro-evreiești decât pentru prietenele ei cu care s-a înconjurat șa Ministerul de Externe. Ceilalți evrei chiar membrii ai guvernului sau foști combatanți în Spania sau în Rezistența franceză erau suspectați de Partid, după standardele sovietice, ca fiind agenți camuflați ai serviciilor vestice de spionaj. Plecarea evreilor a fost rezultatul atitudinii umane a lui Gheorghiu-Dej și Bodnăraș care s-a manifestat în hotărârea biroului politic de a permite aliana. Trebuie știut că Dej și Bodnăraș vorbeau idiș, au locuit în «stetl» din Moldova și Bucovina și au rămas legați. Trebuie spus, de asemenea, că majoritatea conducătorilor comuniști (Chivu Stoica, Bodnăraș, Luca, Teohan Constantinescu, Drăghici, Vasilichi) au avut soții evreice.

36 *Idem*, p. 2

Comunitate evreiască, în fruntea căreia s-a aflat timp de cinci decenii rabinul Moses Rozen, s-a bucurat de sprijin din partea statului, chiar și în perioada lui Nicolae Ceaușescu.

În puține țări din este Europei comunitatea evreiască, în afară de exercitarea drepturilor sale religioase, ca și de altfel enoriașii celorlalte biserici, dispunea de o casă de cultură ca cea din strada Popa Soare, unde aveau loc sărbători, de un restaurant etc. spitalicești, case de bătrâni, bine echipate, de un muzeu, de o bibliotecă și centru de documentare. Și nu în ultimul rând trebuie amintit Teatrul Evreiesc de Stat. Toate acestea sunt tot atâtea mărturii trainice ale atitudinii statului român față de minoritatea evreiască.

Desigur că toate aceste activitățile în favoarea populației evreiești n-ar fi fost posibile fără sprijinul generos, financiar al Jointului, fără eforturile Israelului de a-i sprijini pe evreii rămași în România după holocaust și de a susține plecarea lor în Israel. Această plecare n-a fost întotdeauna ușoară. Au trebuit să fie plătite sume destul de mari, la început prin intermediul securității de la Londra, mai târziu pe căi mai directe, pentru fiecare evreu prevăzut să plece. Foamea de valută, de care a suferit timp îndelungat România după război, nu poate fi invocată ca justificare pentru un asemenea «comerț» degradant – același sistem de «răscumpărare» a fost aplicat și minorității germane care voia să plece în Germania. Nu poate fi ignorat că un număr de evrei, cu funcții și grade înalte în Securitate au anchetat și instruit procese ale căror victime au fost uneori chiar evrei. Aceștia au dat dovadă de servilism, de încălcare a datoriei lor de a fi promotorii adevărului, de dorința de a camufla cât mai bine originea lor evreiască, în speranța unor promovări de către organele superioare.

Acestea sunt elementele, deseori contradictorii, care au caracterizat poziția Partidului Comunist Român și a guvernului român față de evrei și Israel."[37] Aceasta este ceea ce s-a numit „problema evreiască" și modalitatea de abordare din partea regimului comunist, în cadrul mentalului social din epoca studiată.

37 *Idem*, p. 30.

Bibliografie

- Bar-Zohar, Michael, *Aşa s-a născut Israelul*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2002.
- Bines, Carol, *Din historia imigrărilor în Israel*, EdituraHasefer, Bucureşti, 1998.
- Boyer, Alain, *Originile Sionismului*, Editura Rosetti, Bucureşti, 2002.
- Herzl, Theodor,*Statulevreu*, Editura Goldşteleger, Botoşani, 1896.
- Kuller, Hary, *Opt studii despre istoria evreilor din România*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997.
- Loewenstein, Theodor, *Istoria Sionismului*, Editura Hehaluţ, Bucureşti, 1945.
- Marin, Gaston, *Consemnări*, EdituraSemne, Bucureşti, 2003.
- Neusner, Jacob, *Iudaismul în timpurile moderne*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001.
- *** *The Student Bible*, New International Version, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992.
- Zissu, A. L., *Sionişti sub anchetă*, Editura Edart –FFP, Bucureşti, 1993.
- Wexler, Theodor, *Anchete şi procese uitate 1945-1960. Documente*, Editura Fundaţia Dr. W. Filderman, 1999.

CÂTEVA SCRIERI CU CARACTER DOGMATIC ŞI SIMBOLIC ÎN LITERATURA TEOLOGICĂ ROMÂNEASCĂ ÎN CONTEXTUL LIBERTĂȚII RELIGIOASE A SECOLULUI AL XVII-LEA

Dr. Dacian BUT-CĂPUŞAN
Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, România
dbutcapusan@yahoo.ro

Abstract: Writings with a Dogmatic and Symbolic Character in the Romanian Theological Literature in the 17th Century
The Reform was a complex movement, the dominant event of the first half of the sixteenth century, with substantial implications, connections, consequences in multiple plans of culture and civilization. Lutheranism spread rapidly in Europe, even to the Saxons in Transylvania. On the other hand, the Calvinist teaching spread relatively quickly in Hungary and Transylvania, among Hungarians and Szeklers.
An extraordinary way to propagate Protestantism was the printing that facilitated the spread of the Bible and many religious writings in popular language. The introduction of the Romanian language into cult and the religious literature, instead of the Slavic language, to the Romanians in Transylvania was propagated fiercely to the Lutherans and Reformed, as they were aiming to attract Romanians to Protestantism. Their work in this direction materialized in the printing of works such as: *Catehismul românesc (luteran), Tâlcul Evangheliilor, Catehismul calvinesc, Scutul Catehismului.* These were spread in all Romanian provinces and determined the Synods of Iaşi in 1642 and 1645 and the publication of dogmatic and symbolic books designed to support and strengthen the Orthodox faith: *Carte românească de învățătură, Şapte Taine ale Bisericii, Răspunsul împotriva Catehismului*

calvinesc, Mărturisirea Ortodoxă, Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident which the present study analyzes.
The Orthodox Church fulfilled for a long time, through illuminated scholars, hierarchs like Varlaam or Petru Movilă and lay faithful as Nicolae Milescu the role of instructor and religious moral guide of Romanian believers everywhere. The presented writings can be considered true Confessions of faith, of constant actuality and value.
Keywords: Theological Literature, Reform, Transylvania, writings, printing, popular language, confessional identity

---

Reforma a constituit o mişcare complexă, rezultat al unei lungi evoluţii, evenimentul dominant al primei jumătăţi a secolului al XVI-lea şi cu substanţiale implicaţii, conexiuni, consecinţe în multiple planuri ale culturii şi civilizaţiei.

Luteranismul s-a răspândit cu rapiditate în Europa, chiar la saşii din Transilvania. Pe de altă parte, învăţătura calvină a ajuns relativ repede în Ungaria şi Transilvania, printre maghiari şi secui. Un mijloc extraordinar de propagare a Protestantismului a fost tiparul, care a facilitat răspândirea Bibliei şi a multor scrieri cu caracter religios în limba populară, pe fondul emancipării elementului laic în această perioadă.

Introducerea limbii române în cult şi literatura religioasă, în locul limbii slavone, la românii din Transilvania a fost propagată cu ardoare de către luterani şi reformaţi, deoarece urmăreau prin aceasta atragerea românilor la protestantism. Munca lor în această direcţie s-a concretizat în tipărirea de lucrări precum: *Catehismul românesc*, sau *luteran*, 1544 – prima carte tipărită în limba română, cu caractere chirilice, cea dintâi tipăritură în limba naţională în tot Sud-estul European – *Tâlcul Evangheliilor*, 1567-1568, *Catehismul calvinesc*, 1640, 1642, *Scutul Catehismului, 1656.*

Acestea au fost răspândite în toate provinciile româneşti şi au determinat întrunirea Sinoadelor de la Iaşi din 1642 şi 1645 şi publicarea de cărţi cu caracter dogmatic şi simbolic, menite să sprijine şi să întărească credinţa ortodoxă:

Carte românească de învăţătură, 1643;

Şapte Taine ale Bisericii, 1644;

Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc, 1645, tipărite de Sf. Mitropolit Varlaam al Moldovei;

Mărturisirea Ortodoxă, 1642, a Sf. Mitropolit Petru Movilă;

Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident, 1667, scris de Nicolae Milescu Spătarul.

1. Carte românească de învățătură dumeanecele preste an şi la praznice împărăteşti şi la svănţi mari, 1643.[1]

La începutul secolului al XVII-lea, în acele vremuri de frământări religioase, o carte de predici, de învățătură ortodoxă, scrisă în limba populară, era necesară. Ideea de a tipări o astfel de carte s-a născut încă din 1629, când manuscrisul era deja pregătit de Mitropolitul Varlaam, ierarh cu o cultură deosebită, cu adâncă înțelegere a nevoilor spirituale şi care avea experiența propovăduirii cuvântului, bun cunoscător al Sfintei Scripturi, al operelor Sfinților Părinți, precum şi al tezaurului aghiografic. El are „meritul că a strâns într-o lucrare unitară vechile cazanii traduse sau prelucrate din greceşte şi slavoneşte care circulau în manuscris...şi le-a stilizat"[2].

Cuvântul înainte (Cuvânt împreună cătră toată semenția romenească) este adresat de domnitorul Vasile Lupu, către „toată semenția românească pretutindere ce se află pravoslavnici într-această limbă"[3], urmat de Cuvânt către cetiroriu semnat de Smeritul Arhiepiscop Varlaam şi Mitropolitul de Țara Moldovei, unde se pune în mod clar problema introducerii limbii române în Biserică, „bărbați purtători de Duhul Svânt... le-au căutat a pogorî Sfânta Scriptură tot mai pe înțelesul oamenilor pân au început a scoate acel cineş pre limba sa pentru ca să înțeleagă hiecine să să învețe şi să mărturisească minunate lucrurile lui Dumnezău, cu mult mai vârtos limba noastră românească ce n-are carte pre limba sa cu nevoie iaste a înțelege carte alții limbi"[4]. Din exprimarea lui Varlaam reiese că „reprezentanții acestui curent erau ortodocşi, chiar clerici: Numai pe aceştia îi putea numi bărbați înțelepți, purtători de Duh Svânt.

1 Varlaam, *Cazania, 1643*, ed. îngrijită de J. Byck, Ed. Academiei, Bucureşti, 1966, p. 1.

2 Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ed. a II-a, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 22.

3 Varlaam, *Cazania, 1643*, p. 3.

4 Varlaam, *Cazania, 1643*, pp. 4-5.

Varlaam nu ar fi denumit astfel pe reprezentanţii mişcării revoluţionare husito-reformate, nici pe reprezentanţii curentului baroc”[5].

Lucrarea este inspirată, aşa cum se afirmă în foaia de titlu: „din multe scripturi tălmăcită din limba slavonească pre limba românească”, din mai multe surse, principala fiind *Cartea intitulată Comoara* (Biblion onomazomenon Qusauro (Βιβλιον ονομαζομενον Θυσαυρος) a lui Damaschin Studitul (cel mai bun teolog grec al sec. al XVI-lea, fost exarh al Patriarhiei Constantinopolului la Kiev, tipărită în 1557-1558 la Veveţia, cu 36 de cuvântări, cea mai populară Cazanie în Grecia, având o largă răspândire în ortodoxia slavă, sunt traduse integral sau parţial peste 200 de pagini)[6].

Cazania – prima operă ieşită de sub teascurile tiparului de la mânăstirea Trei Ierarhi din Iaşi, trimisă de Sf. Mitropolit Petru Movilă[7] – are două părţi: prima cu 54 de „învăţături” la duminici (din perioada Triodului – 10 cuvântări la duminici şi trei la Sâmbăta lui Lazăr, Vinerea Mare şi Sâmbăta Mare, a Penticostarului – opt duminici şi învăţătura la Înălţarea Domnului şi a Octoihului – 32 de duminici, 382 file), iar a doua conţine 21 de „cazanii” la praznicele împărăteşti şi la sărbătorile sfinţilor (116 file), o lucrare masivă, cu 506 foi. Dintre cele 75 de cuvinte de învăţătură sunt: omilii exegetice (Duminica vameşului şi fariseului, Duminica fiului risipitor, Duminica lăsatului sec de carne), predici tematice (Duminica a III-a din Postul Mare) şi panegirice (vieţile sfinţilor). Cuprinsul doctrinar al Cazaniei lui Varlaam are o deosebită valoare… ea va fi un îndreptar dogmatic şi de exegeză a Sf. Scripturi atât pentru preoţime, cât şi pentru

5 Prof. dr. doc. Pandele Olteanu, *Izvoare, originale şi modele bizantino-slave, în operele Mitropolitului Varlaam* în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 1-2/1970, p. 115.“Mitropolitul Varlaam, Udrişte Năsturel, Eustratie Logofătul şi cronicarii se încadrează într-un curent larg umanist de culturalizare a poporului în limba lui” (p. 117).

6 Pandele Olteanu, *Damaschin Studitul şi Mitropolitul Varlaam al Moldovei* în rev. Mitropolia Moldovei şi Sucevei, nr. 3-4/1976, p. 219-220. Un alt izvor de care s-a servit mitropolitul Varlaam a fost cartea intitulată: Evanghelia învăţătoare a lui Chiril Trankvilion Staroveţki (cunoscut predicator ortodox ucrainean, care a trecut apoi la uniaţie), tipărită în 1619 la Rohmanov (*Mitropolitul Varlaam al Moldovei* în *Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2009, p. 32). A se vedea pentru amănunte: Florentina Gaftoi-Holtea: *Mitropolitul Varlaam şi Damaschin Studitul*, Ed. Roza Vânturilor, Bucureşti, 2006, p. 6-14.

7 “Preosvenţitul părinte Petru Moghila, fecior de domnu de Moldova, Arhiepiscop şi Mitropolit Chievului, Haliciului şi a toată Rosia, carele pre pofta Măriei Sale au trimis tiparіul cu toate meşteşugurile câte trebuesc” (Varlaam, Cazania, 1643, pp. 5-6).

toți credincioșii ortodocși români[8]. Tema dogmatică centrală a Cazaniei lui Varlaam este învățătura despre Dumnezeu-Fiul, Mântuitorul Iisus Hristos și legat de aceasta învățătura despre opera Sa mântuitoare. Hristologia și soteriologia ca teme majore ale Cazaniei sunt expuse pe larg și documentate bogat cu texte scripturistice și patristice[9].

Fără a avea pretenția că a lăsat în Cazania sa un tratat de dogmatică în accepțiunea de astăzi a cuvântului, marele mitropolit cărturar a căutat să imprime dogmele credinței pravoslavnice cu toată puterea lor de viață în inimile păstoriților săi… valoarea dogmatică a Cazaniei lui Varlaam constă mai întâi în bogăția de învățături pe care le cuprinde[10], dintre care reținem: îndemnuri pentru credincioși să facă fapte bune pentru mântuire, ascultarea de Biserică[11], importanța ierarhiei sacramentale[12], puterea sfințitoare a Tainelor[13], cu accent pe Sf. Spovedanie[14] și Euharistie, ca jertfă, și prezență reală a Domnului[15], rolul rugăciunilor

8 Ierod. Drd. Visarion Bălțat, *Aspecte dogmatice în Cazania Mitropolitului Varlaam* în rev. Mitropolia Ardealului, nr. 5/1989, p. 41.

9 Ierod. Drd. Visarion Bălțat, *Aspecte dogmatice în Cazania Mitropolitului Varlaam*, p. 43.

10 Ierod. Drd. Visarion Bălțat, *Aspecte dogmatice în Cazania Mitropolitului Varlaam*, p. 51.

11 Pentr ace simtem datori să ne plecăm scripturei și învățătorilor beserecei și să ascultăm, ca să scăpăm de munca bogatului și cu Lazar să dobândim ceriul (Varlaam, *Cazania, 1643*, p. 331 r, p. 287).

12 Bolnicerii într-această bolniță au fost apostolii, dup'ânșii namestnicii lor: arhiereii, episcopii, preuții, învățătorii lumiei ceia ce mărturisesc cuvântul lui Dumnedzău. Acestora leu dat Domnul Hristos bolnița aceasta, adecă beserica sa (Varlaam, *Cazania, 1643*, 346 r, pp. 304-305).

13 Deci să credzi că nu te botedză preut, nice înger, nice arhanghel ci sângur Dumnedzău cu apă și cu duhul svânt te naște întru viața de veci (Varlaam, *Cazania, 1643*, 259 r, p. 201).

14 Să nu petreceți în svade, nice în mânie, nice în clevete, ce întru răbdare multă, întru plecare, întru duhul svânt, întru pocăință, întru ispovedanie. Să vă ispoveduiți și să vă pocăiți de greșelele voastre. Că Dumnedzău nu iubește să piaie nime, ce să să întoarcă hiece păcătos și să hie viu (Varlaam, *Cazania, 1643*, 156 t-v, p. 112).

15 Cătr ace tocmeala pentru carea au lăsat Domnul trupul și sîngele său în pâine și în vin iaste aceasta când mâncăm de trupul cel sufletesc a Domnului Hristos atunce ne ultuim și ne lipim întru Domnul Hristos. Că cum piardem pentru păcat darul ce-l dobândim la botez așe și pentru luare trupului și sîngelui Domnului Hristos iarăși ne împreunăm întru beserica lui adică întru mădularele lui ce iaste cap Măria Sa. Că apropiindu-ne către acel nevinovat trup și sînge simtem surățiți și lămuriți pentru pocăința păcatelor și pentru ispovedanie (Varlaam, *Cazania, 1643*, 42 v-r, p. 35)... Svânta cumenecătură, hrana sufletelor voastre, fără de care hrană nime nu va pute hi viu în viiața ce vine (Varlaam, *Cazania, 1643*, 372v, p. 337)... și când te cumineci de svânta pîine ce să svenţeşte în svânta leturghie într ace fărâmăde pâine tu să știi că guști trupul lui Hristos. Nu o parte sau o bucățea, ce deplin și întreg trupul Măriei sale iai și-l mănânci (Varlaam, *Cazania, 1643*, 259v, p. 201)...să hie jertvă pentru păcatul a toată lumea, care jertvă să face cu svânta leturghie lui Dumnedzeu părintelui purure pentru ertarea păcatelor hiecăruia de noi (Varlaam, *Cazania, 1643*, 259v, p. 201).

Maicii Domnului[16] şi al sfinţilor[17], folosul sufletesc al postului[18], cinstirea Sf. Cruci[19]. Cartea a fost răspândită mai ales în Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş, unde s-au găsit, potrivit cercetărilor lui Florian Dudaş[20], 366 de exemplare tipărite şi 43 de copii manuscrise (integrale sau fragmentare). Lucrarea a fost retipărită de-a lungul vremii în mai multe rânduri dintre care amintim doar: *Chiriacodromionul* de la Alba Iulia, 1699 şi cel de la Sibiu, 1855. de 18 ori, dintre care 15 retipăriri integrale şi anume: 1644 Mânăstirea Dealu (parţial, *Evanghelia învăţătoare*), 1699 Alba Iulia (*Chiriacodromionul*), 1732 Bucureşti, 1748 Râmnic, 1765 Bucureşti, 1768 Bucureşti, 1781 Râmnic, 1792 Râmnic, 1828 Bucureşti, 1834 Buzău, 1855 Sibiu, 1858 Bucureşti, 1894 Bucureşti, 1898 Bucureşti, 1903 Bucureşti, 1911 Bucureşti, 1943 Bucureşti, Chişinău, 1991 şi 2011 Bucureşti.

16 Şi maică fu Împăratului nostru lui Iisus Hristos şi fecioară întreaqgă au rămas. Că şi mai svăntă iaste decât toţi svenţii şi mai cinstită decât toţi cinstiţii şi mai slăvită iaste decât toţi măriţii şi mai minunată decât toţi minunaţii...iaste şi început şi svăşit spăseniei omeneşti şi pănă au fost cu trup pe pământau fost începătură şi cap tainei dumnedzăeşti iară deca s-au mutat de pre pământ fu săvârşire svatului lui Dumnedzeu (Varlaam, *Cazania, 1643*, 104 r, p. 482)

17 Avem şi svenţii carii sâmt fraţi noaă...svenţii lui Dumnedzău pentru dragostea ce au către Domnul său şi către noi, mai cu mare putere vor sta într-agiutorul nostru către Dumnedzău (Varlaam, *Cazania, 1643*, 266 r, p. 209.)

18 Numai sânguri calvinii şi liuteranii, ereticii din vremea decmu, legătura lucrurilor celor bune nu o vor. În volnicia trupului şi în odihnă vor care îndulceşte trupul. Şi cruce lui Hristos li-i urâtă cu care a-ş da şie vreo usteneală sau vro nevoinţă nu cutedză, temându-se să nu-şi vateme binele aice pre lume. Fără de usteneală, şi fără de post, şi fără de lacrămi, şi fără de nice o răbdare, vor să agiungă ceriul, îmblând pre calea cea largă, care aduce în perire, şi nu-şi aduc amente de Daniil proroc, că după ce să posti dzeace dzile, mai frumos şi mai gras fu decât ceia ce mânca bucate scumpe din masa împăratului Navohodonosor (Varlaam, *Cazania, 1643*, 33, pp. 28-29).

19 Svânta Cruce pre care s-au răstignit Domnul nostru Iisus Hristos şi-au făct spăsenie şi izbăvire a tot rodul omenesc... cu ce armă întăreşte marele împărat Dumnedzău pre vonicii săi. Nu le dă platoşe, nice arc, nice sabie, nice suliţă, nice altă nemică de armele vonicilor pementeşti, ce numai svânta şi cinstita cruce. Aceasta iaste şi sabie, aceasta iaste şi arc, aceasta iaste şi suliţă, aceasta iaste şi coiuf şi platoşe, şi fiece armă ce trebuiaşte credincioşilor creştini...Pre eretici să-i procleţim...ce ne râd pre noi că ne închinăm lemnului şi aurului şi argintului. Căci că noi acelora lucruri nu ne închinăm, ce chipul crucei cinstim gândind întru Hristos cel răstignit; că de aflăm lemn sau aur sau argint să hie într-alt chip, nu ne închinăm, iară cându-i făcut chipul crucei, numai atrunce ne închinăm. Pentr-aceasta cruce să împl toate tainele credinţei noastre (Varlaam, *Cazania, 1643*, pp. 54, 56, 62, pp. 43-44, 48)

20 Florian Dudaş, *Cazania lui Varlaam în Transilvania*, Ed. Lumina, Oradea, 2005, p. 86. Cel dintâi exemplar adus în Transilvania estecel de la Cusuiuş (Bihor), care a fost cumpărat la 14 martie 1643 deja, chiar din mâna lui Varlaam (p. 107). Cel mai vechi manuscris realizat după Cazania lui Varlaam a fost copiat de către Popa Constantin, între 1643-1649. Este textul localizat la Dubeşti (Timiş) (p. 139).

Este nu numai un monument de limbă, ci și un monument de artă tipografică. Unele minaituri xilografiate sunt numai ornamentale, dar altele sunt transpuneri în imagini a unor paragrafe din Evanghelie[21].

Episcopul Nicolae Colan spunea: „Nu cunosc o carte – afară doar de Sfânta Scriptură – care să fi dus în casa duhovnicească a românului mai multă lumină decât Cazania Mitropolitului Varlaam."[22]

2. Şeapte Taine a Besearecii tipărite cu învățătura şi cu toată cheltuiala Măriei Sale Vasilie Voevod, în tipariul cel domnesc în târg în Iaşi, leat 7153 1644, noiembrie 8, cum aflăm din foaia de titlu care are pe verso stema Moldovei. Este o lucrare cu caracter dogmatic, liturgic, dar şi canonic – o explicare a Tainelor în formă catehetică, cu întrebări şi răspunsuri, necesară în împrejurările în care era redus, în Protestantism, numărul Tainelor la două: Botezul şi Euharistia, putând fi considerată un răspuns indirect la Catehismul din 1640, „o altă operă a lui Varlaam prin care a întărit Ortodoxia...Este scrisă în acelaşi spirit ca şi *Răspuns la Catehismul calvinesc* (1645) şi *Pravilele* (1652). Se pare că a lucrat-o împreună cu Eustratie Logofătul"[23].

Sunt expuse, după prefața Mitropolitului Varlaam ce se întinde pe 6 pagini, pe 339 de fețe paginate (cu 17 rânduri pe fiecare pagină): Botezul – 18 glave, Mirungerea – 6 glave, Dumnezeiasca Liturghie – 30 glave, Preoția – 29 glave, Pocăința – 40 glave, Cununia – 39 glave şi Maslele, urmărindu-se la fiecare: definiția, insituirea, necesitatea, efectele, materia, primitorii, săvârşitorii, apoi canoane ale Sf. Apostoli, ale

---

21 Ion Dianu, *Mitropolitul Varlaam ctitor de scriere și carte românească* în rev. Glasul Bisericii, nr. 1-2/1981, p. 95. Sunt 74 de miniaturi de frontispiciu din care unele sunt repetate, astfel că numai 51 de xilogravuri se pot număra, plus patru finale (care se repetă) din care 18 semnate de Ilia, vestit gravor ucrainean, mai multe filigrane și 7780 inițiale grupabile în zece stihuri (p. 91).

22 Florea Mureșanu, *Cazania lui Varlaam. Prezentare în imagini*, Cluj, 1944, Predoslovia, p. VII.

23 Prof. dr. doc. Pandele Olteanu, *Izvoare, originale şi modele bizantino-slave, în operele Mitropolitului Varlaam*, p. 135. Eustratie este amintit într-o notiță de pe fila 317. "Mult păcătosul şi de nici o treabă rob Eustartie fost logofăt, iubitor de muncă". Această structură catehetică de dialog imaginar între o persoană care întreabă şi o alt acre răspunde apare pentru prima dată în literature română în *Întrebare creştinească* a diaconului Coresi. O mai regăsim în cuprinsul *Tâlcului Evangheliei (Cazania I)* a lui Coresi, ambele aflate sub influența Reformei. Dar aceeaşi structură este adoptată şi de catehismele catolice, şi prin reflex, şi de *Pravoslavnica mărturisire* (Alin-Mihai Gherman, *Contribuția Mitropolitului Varlaam la editarea lucrării "Şeapte Taine" (Iaşi, 1646)* în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, tom III (1994-1996), Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999, p. 107, nota 6).

Sf. Părinți (Vasile cel Mare, Dionisie al Alexandriei, Timotei al Alexandriei, Grigorie de Nyssa), ale sinoadelor ecumenice și locale și canoane întregitoare (Sf. Ioan Postitorul și Sf. Nichifor Mărturisitorul) însoțite de comentarii ale acestora din Dreptul bisericesc bizantin (Ioan Zonara și Teodor Balsamon).

La final sunt trei anexe: *Sărbătorile ce sâmt preste an, întru carele nu să cade nice un lucru să să facă, Tocmeala posturilor ce sâmt preste an și harții pre ce vreme să dezleagă și Pentru dzilele ceale dezlegate ce sâmt preste an*[24]. Este accentuat aspectul de jertfă al Sf. Euharistii[25], legat de prezența reală a lui

24 Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, Ed. Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2012, p. 248-250. "Lista sărbătorilor coincide întru torul cu cea pe care o aflăm în canoanele săborului care s-a ținut la Alba Iulia sub mitropolitul Dositei în 1624. Acest lucru ne face să întrevedem faptul că ambele sunt rezultatul ueni dezbateri panromânești în legătură cu atitudinea Bisericii Ortodoxe în fața calvinismului" (Alin-Mihai Gherman, *Contribuția Mitropolitului Varlaam la editarea lucrării „Șeapte Taine" (Iași, 1646)*, p. 111).

25 „Tot o jârtvă și o giunghiare iaste, numai că pre cruce au fost cu singe, iar în Svânta Liturghie iaste fără de singe; căci că Mântuitorul nostru Hristos trupul și singele Său la cina cea cu taină l-au dat deosebi de răstignire fără de singe" (Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, Pentru a treia taină, glava 5, p. 187-188). Autorul redă un fragment din Rugăciunea epiclezei, rostită după cuvintele Mântuitorului: Luați, mâncați…: "Și dupaceia cheamă Duhul Svânt și dzice preotul: cum scrie izvodul acolea la liturghie: *Trimite Duhul tău cel sfânt peste noi și prefă aceste daruri. Și prefă pâinea aceasta în cinstit trupul lui Hristos și vinul în cinstit sângele lui Hristos ce pectru noi este vărsat* (în slavonă în original). Și atunce într-aceiaș dată să face schimbare de să schimbă pâinea în trupul lui Hristos și vinul în single lui Hristos; numaic e rămâne chip de pâine și de vin și aceasta se face după puterea cea dumnezeiască". (Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, Pentru a treia taină, glava 5, p. 187) Aici găsim o referire și la rugăciunile de mijlocire pentru cei morți: Cui iaste de folos aceasta jărtvă? Iaste de folos tuturor oamenilor, cum viilor așea și morților… De să va prileji să nu se irate niscare păcate până ce ca fi viu omul, iară după moarte foarte poate mult Svânta Liturghie ca să agiute aceluia suflet și să-l izbăvească de munci" (Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, Pentru a treia taină, glavele 6 și 12, pp. 188, 192). Putem identifica o aluzie la învățătura despre impanație în următoarea pereche întrebare-răspuns: "Pâinea și vinul să schimbă în trupul și singele lui Hristos au trupul și singele lui Hristos să schimbă în pâine și vin ? Nu să schimbă trupul și singele lui Hristos în pâine și vin, ce pâinea și vinul să schimbă în trupul și singele lui Hristos" (Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, Pentru a treia taină, glava 5, p. 187). De asemenea, se insistă asupra împărtășirii pruncilor la Botez, practică ce nu se mai repectă la romano-catolici și protestanți, fiind subliniată necesitatea absolută a Sf. Euharistii pentru mântuire: "Mare pagubă iaste omului creștin de să va scăpa de un dar mare și scump ca acesta, că acela să scapă și de viiața de veaci. Pentr-aceaia să cade fiece prunc, ori sănătos ori bolnav, cândul va botedza, atunce să-l și cumenece" (Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, Pentru a treia taină, glava 9, p. 190). Primirea Sf. Împărtășanii se face cu pregătire: "când să cumenecă creștinul cu voia sa, face ispovedanie și pocăință și cu osârdie mare și cu inimă înfrâmtă să apropie la acea strașnică și dumnedzăiască taină"(Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, Pentru a treia taină, glava 9, p. 191).

Hristos[26]. Autorul subliniază, în *Pravila pe scurt aleasă...pentru ceale șeapte Taine*, importanța Sf. Taine, „că fără de acestea nime nu va putea să să spăsască… cu aceastea ne svințim și mila și darurile cerești dobândim… sâmt ca niște izvoară din care izvorăște mântuința noastră și viiața sufletelor noastre și iertarea păcatelor și alte daruri cerești ce izvorăsc noaă din coastele Mântuitorului nostru, lui Iisus Hristos...și cu aceastea ne însemnăm și ne aleagem din păgâni și dintr-alți eretici și necredincioși"[27].

Sinodul de la Iași, din 1642 a discutat problema Sf. Taine care frământa societatea religioasă a vremii și probabil cu această ocazie să i se fi sugerat mitropolitului Moldovei necesitatea apariției unei astfel de lucrări[28]. „Multe din cele precizate în Mărturisirea lui Petru Movilă, cu privire la Sfintele Taine sunt parafrazate și incluse și în Pravila bisericească Șapte Taine. Spre deosebire de Mărturisirea amintită, care este redactată la un nivel de circulație bisericească universală și care are un stil mai concis și mai limpede, Pravila Șapte Taine este concepută mai simplu, mai analitică și mai accesibilă...în timp ce Mărturisirea lui Petru Movilă se ocupă mai mult cu aspectul dogmatic și liturgic Pravila Șapte Taine pune accentul pe cel moral, disciplinar și juridic"[29].

---

26 "Taină prin carea se dă noaă adevărat trupul și adevărat singele Domnului nostru Isis Hristos, supt pâine și supt vin, ca să putem a ne împreuna cu Dumnedzău și să putem împlea cuvântul Lu ice-au dzis: Petreaceș întru mene și eu întru voi!" (Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, Pentru a treia taină, glava 1, p. 186).

27 Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, pp. 176-177.

28 Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 136.

29 Magistrand Dumitru I. Găină, *Pravila bisericească de la Iași (Șapte Taine, 1644)*, în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 5-6/1963, p. 563-564. Uneori "paralelismele dintre textul Mărturisirii de credință ortodoxe și Șeapte Taine sunt doar aproximative, fiind de fast mai mult o apropiere de idei decât una textuală propriu-zisă" (Alin-Mihai Gherman, *Contribuția Mitropolitului Varlaam la editarea lucrării "Șeapte Taine" (Iași, 1646)*, p. 108). Poate fi remarcată o mare similitudine în redactarea răspunsului la întrebarea a doua din *Șeapte Taine*: "Pentru ce sânt tocmte Tainele ? Întâiu, ca să să cunoască sămnul celora ce sânt adevărați fii lui Dumnedzău, că cela ce să împreună acestora taine iaste în Beseareca lui Dumnedzău întâiu mădular și după dar fiiu lui Dumnedzău. A doa, ca să avem sămnul credinței noastre întru Dumnedzău întărit cu credința și cu faptele bune pentru mântuința noastră cea veacinică. A treia, ca să avem leac pentru vendecarea păcatelor noastre" (Iulia Mazilu (ed), *Șeapte Taine a Besearecii, Iași, 1644*, p. 177) și răspunsul la întrebarea 101 a *Mărturisirii ortodoxe*: "În ce scop au fost rânduite Tainele? Mai întâi, ca să fie semn pentru adevărații fii ai lui Dumnezeu, adică ai Bisericii Ortodoxo-catolice și Apostolice, căci oricine se folosește de Taine este un mădular adevărat al Bisericii lui Dumnezeu și, prin har, fiul lui Dumnezeu. În al doilea rând, ca să avem un semn cert al credinței noastre în dumnezeu, fiind siguri, prin credință și fapte bune, de mântuirea noastră eternă.

Autorul „tratează Tainele în raport cu faptele bune şi rele, cu postul, cu pocăinţa"[30]. O porţiune din textul dogmatic aflat la începutul fiecărei taine este o traducere liberă după *Mărturisirea de credinţă ortodoxă* pe care Petru Movilă a propus-o sinodului panortodox de la Iaşi şi adoptată de acesta. O parte din textul dogmatic care nu îşi găseşte paralel textul în *Pravoslavnica mărturisire* poate fi atribuită, până la probe contrarii, însuşi mitropolitului Varlaam. În această situaţie, avem în cazul tipăriturii ieşene cu primul text dogmatic redactat în limba română, mitropolitul Varlaam adeverindu-se pe lângă calitatea sa de polemist de autor omiletic şi de pravilist şi ca primul autor original de texte teologico-dogmatice în limba română. Oricum, textul din *Şeapte Taine* care defineşte fiecare dintre taine este foarte bine structurat (am îndrăzni să spunem chiar mai explicit structurat decât cel din *Pravoslavnica mărturisire*[31]. Unii cercetători au presupus că ar fi o traducere sau prelucrare a operei cu acelaşi titlu a lui Gavriil Severos Peloponezianul, Mitropolitul Filadelfiei (+1616)[32], apărută într-o versiune slavă la Kiev, în 1640, scrisă însă într-un spirit scolastic şi savant, fiind posibil „să fi avut ca model şi opera omonimă a lui Teofanis Eleavulkos"[33].

Cartea s-a răspândit şi în Transilvania, unde se cunosc copii, în manuscris. „Aşa cum ne apare astăzi, Şeapte Taine este un element esenţial al conturării Contrafeormei ortodoxe, în care mitropolitul Vralaam a fost un exponent de cea maiu mare importanţă, dar în aceeaşi măsură, un capitol de cea mai mare importanţă a istoriei gândirii teologice româneşti"[34]. A fost reeditată doar recent de Iulia Mazilu (ediţie critică, studio filologico-lingvistic de Iulia Mazilu, cuvânt înainte de Eugen Munteanu), Ed. Universităţii Alexandru Ioan Cuza, Iaşi, 2012.

În al treilea rând, ca să avem leacuri neîndoielnice pentru alungarea păcatelor noastre " (Sfântul Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă a credinţei universale şi aposolice a Bisericii Orientale*, trad. de Traian Diaconescu, Ed. Doxologia, Iaşi, 2012, p. 133), fiind evidenţiat caracterul ecclesial al Sfintelor Taine, necesitaea lor absolută pentru mântuire şi rolul terapeutic vindecător.

30 Prof. dr. doc. Pandele Olteanu, *Izvoare, originale şi modele bizantino-slave, în operele Mitropolitului Varlaam*, p. 135.

31 Alin-Mihai Gherman, *Contribuţia Mitropolitului Varlaam la editarea lucrării "Şeapte Taine" (Iaşi, 1646)*, pp. 109-110.

32 Nicolae Iorga, *Istoria literaturii româneşti*, vol. I, ed. a II-a, Bucureşti, 1925, p. 263.

33 Prof. dr. doc. Pandele Olteanu, *Izvoare, originale şi modele bizantino-slave, în operele Mitropolitului Varlaam*, p. 136.

34 Alin-Mihai Gherman, *Contribuţia Mitropolitului Varlaam la editarea lucrării "Şeapte Taine" (Iaşi, 1646)*, p. p. 112.

3. Prezent la Târgoviște în 1644, în fruntea unei solii a domnitorului Vasile Lupu (1634-1653) la curtea lui Matei Basarab (1632-1654), Sfântul mitropolit Varlaam al Moldovei (1632-1653) găsește în biblioteca învățatului Udriște Năstrurel, frate al doamnei Elina și logofăt, un exemplar din *Catehismul calvinesc* tipărit în timpul principelui Gheorghe *Rákóczi* I (1630-1648) în localitatea Prisaca de lângă Alba Iulia, în 1640 sau 1642 cu caractere chirilice, la sfatul, îndemnul și cu cheltuiala predicatorului calvin al curții princiare, Gheorghe Csulay și „conștient de rolul care revenea ierarhilor din Țara Românească și Moldova în acțiunea de apărare a Ortodoxiei românești din Transilvania"[35], pentru combaterea scrierii „a strâns săbor dintr-amândoao părțile, și din Țara Rumânească și din Țara Moldovei"[36]. La sinodul de la Iași, din 1645, desigur, au participat ierarhii celor două țări, posibil și Mitropolitul Petru Movilă al Kievului. egumenii marilor mânăstiri moldovene - inclusiv Sofronie Pociațki de la Trei Ierarhi - și poate chiar unii dintre boierii cărturari: Udriște Năsturel din Țara Românească, Eustratie Logofătul, Grigorie Ureche Vornicul și alții din Moldova[37]. Sinodul a analizat *Catehismul calvinesc* și a redactat ***Cartea carea să chiamă Răspuns împotriva Catihismusului calvinesc,*** tipărit la Mânăstirea Dealu, în 1645, 39 de foi, în care sunt combătute glavele 1, 4, 9, 10, 12, 36 și 54 ale aceluia, expunând cu fundamentare biblică, învățătura ortodoxă despre: Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei[38], credință și fapte bune ca și condiții ale mântuirii subiective[39],

35 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, II, p. 24.

36 Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, ed. critică, Ed. Minerva, București, 1984, f. II v, p. 187.

37 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, II, p. 24.

38 „tâlcul ce fac aicea și leapăd tîlcul lor cel rău nu iaste din spunerea și din cugetul mieu sau altuicuiva, ce din tîlcul svinților și de duhul svînt luminaților părinți, carii, după darea cea scrisă și nescrisă dumnedzăieștilor apostoli a besearecei noastre ceii pravoslavnice, au tîlcuit și nesmintite noao pravoslavnicilor le-au dat" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. III r-v, p. 187). Autorul respinge interpretarea arbitrară din Protestantism: „unde află în Svânta Scriptură un cuvânt pre voia lor, alt cuvânt mai de sus sau mai de gios, pentru să să arate adevara nu-l pomenează, ce îndată-l lasă și fuge la altul și de la cela iarăși la altul, cum are hi un rătăcit ce îmblă și calea înainte nu-i sporeaște" (29 v, pp. 225-226).

39 „fără de lucrul legei vechi să va îndirepta omul, iară nu fără lucrul legei noao...oare care credință, credință vie pentru fapturi bune, au credință moartă pentru fapturi reale...Domnul nostru Isus Hristos la a doa venire a sa, când va veni să giudece viii și morții, pentru credință va întreba au pentru fapturi? (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 22 v, pp. 217-218.)

răscumpărare[40], Biserică[41], Taina Sf. Spovedanii[42], cinstirea sfinţilor[43] a Sf. Cruci[44] şi icoanelor[45], Maica Domnului[46], păcatul originar[47], sinergie[48], subliniind importanţa nevoinţelor spirituale: rugăciunea, postul,

---

40 „cu adevăr lucru este că împotriva mâniei lui Dumnezeu ce-l mâniem cu păcatele noastre nime nu poate agiunge să facă destul pentru sine, de n-are hi împăcătoriu domnul nostru Isus Hristos, cu muncile şi cu sângele şi cu moartea sa, (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 14 r, p. 206-207)... „domnul Hristos este sol către spăsenie şi către răscumpărare (f. 27 r, p. 223).

41 Sf. Varlaam dovedeşte o cunoaştere foarte exactă a eclesiologiei protestante şi a istoriei confesiunilor preotestante: „Ce cu adevăr dzic aceia calvinii şi liuteranii o besearecă, nici svântă, nici săbornică, nice apostolească, că aşea iaste beseareca lor: nice o svinţie n-are, nice preuţie, nice are ceale şapte taine; nice săbornică, că nu-i în toată lumea...nice apostolească, că nu-i de la apostoli, ce-i de curund şi noao, ca de dăunădzi, de o sută de ai de-are hi" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 17 r, p. 210), evidenţiind caracterul văzut al Bisericii, diferenţa fundamentală între învăţătura ortodoxă şi cea protestantă desptre Biserică fiind tocmai concepţia acelora despre eclesia invisibilis: „svânta besearecă iaste adunarea credincioşilor nu ca nescari păcătoşi, ci ca neşte lăcaşure a duhului svânt... iară aceştia sunt besearecă svântă, carii sunt încheieturi şi mădulare aceştii svinte beseareci şi Hristos iaste lor cap...Deci cap trupului besearecei iaste Hristos, iară mădulare sunt Petr, Pavel, Nicolaie, Gheorghie şi ş-alţi credincioşi" (f. 16 r-16 v, pp. 209-210).

42 „pocăinţă pentru geşealele noastre şi ispovedanie, cum ne învaţă svînta scriptură să facem" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 31 v, p. 229), invocând textele din I In 1,9 şi Ic 5,16.

43 „svinţilor lui Dumnezeu, cărăra împărăţesc cu Hristos, le slujim, când slava lor şi faptele ceale bune a lor mărim şi sărbătorile lor către cinstea lui Dumnezeu prăznuim şi învăţăturilor a lor urmăm. Cu aceastea le slujim şi cu nuş domnul Dumnedzeu lăudăm şi pentru dânşi mai mare slavă lui facem" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 27 v, p. 224).

44 „ne închinăm svintei cruci pre carea ş-au vărsat cinstit singele său domnul nostru Isus Hristos. Că, de-au fost atâta de vestit aşternutul lui Elisei proroc, cât şi mortul au învis, dară cu cât mai vârtos aşternutul lui Hristos, pre carele au murit adecă svânta cruce" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 32 v, p. 230).

45 „icoana iaste chipul unii feaţe adevărate ce-au fost oarecând în lume… icoana are închinăciunea celuia ce-i scris pre icoană...icoanei să închină obrazul celuia ce-i închipuit pre icoană" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 24 r, pp. 219-220).

46 „luoăm cu noi într-agiutotiu, ruga a preacuratei a lui maică...cinstim preasvînta şi preacurata fecioară Mariia, maica fiiului lui Dumnedzău...şi ne închinăm şi o cearem să dvorbască către fiiul ei, domnul nostru Isus Hristos...să-l roage să ne fie împăcătoriu către Dumnedzău părintele" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 32 v, pp. 229-230).

47 „păgânii şi necredincioşii aceia fiind cu fărădelegi şi cu fapte reale era din fire fii mâniei şi diavolului, iară cu darul sunt spăsiţi pentru credinţă şi pentru svântul botez s-au zidit, ce era stricaţi de păcatul strămoşilor şi de necredinţă, ş-au crezut întru Hristos şi sunt izbăviţi" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 6 v, p. 197).

48 Ideea protestantă de graţie divină este ironizată: "aceasta ne-are plăcea şi noao: fără de nici o osteneală fără de niciun chin să aflăm pe domnul Hristos împăcătoriu să facă destul pentru noi" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 13 r, p. 205).

răbdarea, curăția, milostenia, așadar a efortului omului în vederea mântuirii personale[49]. Textul are 32 de foi, format mic. Autorul alege numai câteva glave din *Catehismul calvinesc*, dar reușește să sintetizeze majoritatea diferențelor confesionale dintre ortodocși și protestanți, combătând punct cu punct, cu rigurozitate teologică, în mod elocvent, sprijinit de texte evanghelice, într-o manieră caldă, dar neconcesivă...plin de căldură în ton și eleganță în stil[50].

Răspunsul scriere cu totul originală a lui Varlaam - prima lucrare de teologie polemică în cultura românească, de incontestabilă valoare în evoluția și literatura limbii române - reproducea mai întâi învățătura *Catehismului calvinesc* și prezenta apoi replica săborului a douo țări. Fiecare răspuns este foarte scurt, dar categoric în expunerea învățăturii[51].

Din predoslovie aflăm că era adresat „cătră creștinii din Ardeal, credincioși pravoslavnici...ce sînteți cu noi într-o credință...inima voastră ce-i întărită și rădăcinată pre temeliia cea bună și tare a besearicei noastre pravoslavnice"[52], fiind proclamate astfel cele două idei centrale ale autorului: unitatea neamului și ecumenicitatea credinței[53].

Varlaam pune *Răspunsul* său sub autoritatea *Săborului a douo țări*, cu alte cuvinte ține seama de principiul sinodalității în lucrarea și conducerea Bisericii[54]. „Se pare că Mitropolitul Varlaam a urmat pe Maximos Margunios în umanismul său larg, în opera de culturalizare. L-a imitat – cel puțin ca model – după cum Maximos Margunios scrie despre dogmele Bisericii Ortodoxe și combate pe luterani, tot așa Varlaam

49 „Pavel apostol învață să se lupte, să stea tare împotriva trupului și cu lucrurile sufletului să omoară lucrurile trupului. Și într-alt loc iarăș zice: Îmbrăcați-vă întru toate armele lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva viceleșugurilor diavolești. Armele lui Dumnezeu sunt ruga, postul, răbdarea, curățiia, milosteniia și altele asemenea acestora" (Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. 10r, pp. 201-202.)

50 Ion Dianu, *Mitropolitul Varlaam ctitor de scriere și carte românească*, p. 94.

51 Acad. Pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, *La 370 de ani de la tipărirea "Răspunsului la Catehismul calvinesc" al Mitropolitului Varlaam* în vol. *Răspuns împotriva Catehismului calvinesc – operă misionară și apologetică a Ortodoxiei românești în veacul al XVII-lea – 370 de ani de la tipărirea lui la Târgoviște*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, 2015, p. 17.

52 Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, f. I r, pp. 185, 187.

53 Prof. univ. dr. Nicolae Chițescu, *Trei sute de ani de la Răspunsul la Catehismul calvinesc al lui Varlaam al Moldovei (1645-1945)* în vol. *Răspuns împotriva Catehismului calvinesc – operă misionară și apologetică a Ortodoxiei românești în veacul al XVII-lea…*, p. 96.

54 Acad. Pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, *La 370 de ani de la tipărirea „Răspunsului la Catehismul calvinesc"*, pp. 16-17.

apără învăţătura Bisericii noastre Ortodoxe şi scrie *Răspuns la Catehismul calvinesc*[55].

Motto-ul lucrării se îndreaptă contra principiului material al Protestantismului:

Nu se laude nime de bună credinţă
De n-are lucruri bune prea cu socotinţă[56].

Reeditarea lucrării a fost făcută de cercetătoarea Mirela Theodorescu, ediţie critică, studiu introductiv filologic şi studiu lingvistic: Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1984, republicată la Chişinău în 1991. Textul este publicat şi în volumul: *Răspuns împotriva Catehismului calvinesc – operă misionară şi apologetică a Ortodoxiei româneşti în veacul al XVII-lea – 370 de ani de la tipărirea lui la Târgovişte*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviştei, 2015, p. 307-.

4. Mărturisirea Ortodoxă ce-l are ca autor pe Petru Movilă[57] are 261 de întrebări şi răspunsuri, împărţită în trei părţi, după cele trei virtuţi teologice, fiind cea mai extinsă dintre toate Mărturisirile ortodoxe ale secolelor al XV-lea – al XVII-lea, conţinând pe scurt aproape toată învăţătura dogmatică şi morală ortodoxă: partea întâi *Despre credinţă*, cu 126 de întrebări şi răspunsuri asupra Simbolului de credinţă niceeo-constantinopolitan, principalele capitole ale Dogmaticii, insistând asupra Sf. Taine – tratând pe larg şi în linii mari, suficient de clar şi sistematic, partea a doua *Despre nădejde*, cu 63 de întrebări şi răspunsuri despre rugăciune, cu tâlcuiri la Tatăl nostru şi Fericiri şi partea a treia *Despre dragoste*, cu 72 de întrebări şi răspunsuri despre Decalog şi păcate. Lucrare teologică normalistă, aceasta s-a născut din nevoia de a face faţă propagandei uniţilor, în general şi a activităţii iezuiţilor în Biserica Rusă în acea perioadă ce urma unirii de la Brest-Litovsk (1596), dar şi a celei protestante ce a

55 Prof. dr. doc. Pandele Olteanu, *Izvoare, originale şi modele bizantino-slave, în operele Mitropolitului Varlaam*, p. 131. Maximos Margunios (+ 1602), Episcop de Kythira – un reprezentant al curentului umanist, afirmat în cultura bizantină încă din secolul al XVI-lea.

56 Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, p. 184.

57 Mitropolitul Kievului şi Galiţiei (1633-1646), născut la Suceava într-o familie domnească, cu studii la Lvov, Zamosc şi Sorbona, călugărit la Lavra Pecerska, desfăşurând o intensă activitate bisericească şi culturală, de regenerare a vieţii intelectuale a Ortodoxiei, întemeietorul Academiei Duhovniceşti din Kiev – prima instituţie teologică de nivel universitar din Ortodoxia rusă, canonizat de Biserica Ortodoxă din Ucraina în 1996, cu zi de prăznuire 22 decembrie.

culminat cu apariția unei Mărturisiri de credință pusă pe seama Patriarhului ecumenic Kiril Lukaris (1629), ea reprezintă, fără a fi scrisă într-o formă polemică, un răspuns al Bisericii Răsăritene împotriva acuzațiilor de erezie şi decădere. „Puternica mişcare a contrareformei, declanşată de papalitate în urma lățirii tot mai mari a Reformei protestante, şi-a intensificat şi extins activitatea nu numai în Apus, ci şi în Răsăritul ortodox, încercând să recâştige aici terenul pierdut prin ivirea Protestantismului şi prin progresele uimitoare realizate de acesta pretutindeni..., iezuiții duceau în rândul maselor o campanie susținută de denigrare şi compromitere a celor mai de seamă ierarhi ortodocşi şi a Bisericii Răsăritene, prezentând Biserica papală ca unicul loc sigur de mântuire."[58] Cartea intitulată în latină: *Expositio fidei Ecclesiae Russiae Minoris* scrisă probabil între 1638-1640, a fost cercetată de Sinodul de la Kiev în 1640 la care au participat delegați ai celor patru eparhii din Ucraina: Lvov, Przemysl, Mstislav şi Luțk, dar nefiind de acord toți participanții cu privire la două probleme: locul sufletelor după moarte şi momentul prefacerii darurilor euharistice, s-a făcut apel la Patriarhul ecumenic.

Mărturisirea a fost aprobată de Sinodul de la Iaşi, organizat de către Patriarhia Ecumenică, cu sprijinul domnitorului Moldovei, Vasile Lupu (1634-1653) între 15 septembrie-27 octombrie 1642, cel mai important conciliu al Bisericii Răsăritene de după căderea Constantinopolului[59].

Între delegații Patriarhiei Ecumenice a fost Ieromonahul Meletie Sirigos, cel mai de seamă teolog grec al secolului al XVII-lea. Sinodul panortodox de la Iaşi nu îl condamnă pe Chiril Lukaris (+1638), ci validează, în locul mărturisirii puse pe seama sa, pe cea a lui Petru Movilă, îndreptată. În expunere, „se porneşte de la principiul practic al condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească credinciosul pentru ca să se mântuiască: ortodoxia şi ortopraxia... se tratează în mod clar şi destul de dezvoltat, mai ales din punct de vedere biblic, dar fără o aprofundare teologică prea mare, ci mai mult practic decât teoretic"[60].

---

58 Diac. Ioan Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică şi ecumenistă.*

59 *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1978, p. 729.

60 Diac. Ioan Ică, *Mărturisirea de credință...*, p. 315.

Sunt de remarcat formulările despre: preacinstirea Maicii Domnului[61], mijlocirea sfinților[62],
cultul Sf. Cruci[63], al sfintelor icoane[64], cultul morților[65] şi post[66].

În anul 1672, Sfântul Sinod al Bisericii Ierusalimului a adoptat *Mărturisirea de credință* a lui Petru Movilă drept catehism oficial. Mult timp a fost folosită ca manual în şcolile teologice din Rusia, din Țările române şi din alte părți. Lucrarea învățatului mitropolit de neam român a primit aprobarea întregii Ortodoxii, devenind – după *Simbolul credinței* şi *Dogmatica* Sfântului Ioan Damaschinul – a treia mărturisire de credință a Bisericii Ortodoxe.

Opera lui Movilă respiră duhul Bisericii Ortodoxe Răsăritene în toată frumusețea lui arhaică, aşa cum el străbate prin marii părinți ai Bisericii, Grigorie (Teologul n. n.), Atanasie, Vasile şi Ioan Damaschin, rămânând pururea un monument foarte prețios al Ortodoxiei şi un ajutor

61 „Preafericita Fecioară care, odată ce s-a învrednicit să împlinească atare taină, toți ortodocşii sunt datori s-o urmeze cu cinste şi cuviință, ca pe Maica Domnului şi a Mântuitorului nostru, sau, mai degrabă, ca Născătoare de Dumnezeu" (Sfântul Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale*, trad. de Traian Diaconescu, Ed. Doxologia, Iaşi, 2012, partea I, răspuns 40, p. 79)

62 „Chemăm pe sfinți ca să mijlocească pentru noi pe lângă Domnul Dumnezeu, nu ca pe nişte dumnezei, ci ca pe prietenii Lui, pe Care-L slujesc şi-L slăvesc şi I se închină. Avem nevoie însă de ajutorul lor, nu pentru că ne-ar ajuta cu puterea lor, ci pentru că cer pentru noi, prin rugăciuni mijlocitoare, harul lui Dumnezeu" (Sf. Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, III, 52 şi 55, p. 237).

63 „Crucea sfântă trebuie să fie cinstită de noi, ca semn al lui Hristos; acesteia i s-a dat putere, datorită curgerii sângelui Fiului lui Dumnezeu şi datorită morții pe care a îndurat-o pe ea, ca să alunge duhuri rele" (Sf. Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, I 50, p. 91),

64 „Icoana este însă reprezentarea unui element adevărat care a avut existența în lume, precum imaginea Mântuitorului nostru şi a Sfintei Feciore Maria şi a tuturor sfinților...Noi însă când cultivăm icoanele şi le slăvim, nu cinstim culorile sau lemnul, ci slăvim, prin cultul închinăciunii, pe acei sfinți a căror imagine le reprezintă, şi cinstim, cu mintea, prezența acelora care vin în fața ochilor noştri" (Sf. Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, III, 55, pp. 243-245).

65 Trebuie să ne rugăm pentru răposații care au plecat din viață cu credință ortodoxă (Sf. Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, I 92, p. 129, însoțirea pioasă a trupului, la locul înmormântării, cu rugăciuni pentru sufletul răposatului (II 47, p. 193), Trebuie să ne rugăm la Dumnezeu pentru cei adormiți şi să aducem jertfe fără de sânge şi să dăm milostenii, pentru că morții nu pot să le facă prin ei înşişi (I 65, p. 103).

66 Postul, după puterea virtuților creştine, este o înfrânare de la orice mâncare sau de la unele, pentru boală, la fel şi de la băutură şi de la toate cele lumeşti, şi de la toate poftele răului, pentru a face mai uşor rugăciunea şi pentru a îmbuna pe Domnul Dumnezeu, chiar pentru a mortifica pofta trupului şi pentru a dobândi darul lui Dumnezeu (Sf. Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, III 7, p. 205).

cu totul neîntinat de rătăciri pentru Simbolică[67]. Alți Sf. Părinți din ale căror opere citează sunt: Dionisie Areopagitul, Ciprian, Chiril al Ierusalimului, Grigorie de Nyssa și Ioan Gură de Aur.

Fără a fi o summa a Teologiei ortodoxe, această scriere rămâne, „opera unui român cu minte multă şi limpede, unită cu o credință vie şi lucrătoare care îndeamnă pe tot creştinul spre credință dreaptă şi spre fapte bune pentru mântuirea sufletului său în ceruri şi pentru viețuirea creştinească pe pământ"[68]. Mitropolitul Petru Movilă, posesorul unor cunoştințe enciclopedice, bun cunoscător al literaturii dogmatice, a fost un apărător al credinței ortodoxe. Mărturisirea este „opera prin care Petru Movilă a fixat poziția Ortodoxiei, atât față de protestantism, cât şi față de romano-catolicism"[69].

Lucrarea a fost scrisă în limba latină, tradusă în greacă de Meletie Sirigos. Prima ediție a fost publicată în 1667 în Olanda. În limba română a apărut pentru prima oară la Buzău, în 1691, în traducerea lui Radu Greceanu şi Constantin Cantacuzino Stolnicul. Între 1691-2002 au fost tipărite 23 de ediții. De asemenea a fost editată în întreaga Europă în limbile greacă, latină, germană, rusă, bulgară, sârbă, olandeză, engleză şi chiar maghiară. Este Mărturisirea ce a cunoscut cea mai mare circulație în Răsărit şi Apus.

5. Enchiridion sive Stella Orientalis Occidentali splendens, id est sensus Ecclesiae Orientalis, scilicet Graece de Transsubstantione Corporis Domini, aliisque controversies (Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident adică înțelesul Bisericii Răsăritene sau a celei grecești despre Transsubstanțierea Trupului Domnului și despre alte controverse), a lui Nicolae Milescu Spătarul (cca 1636-1708) scrisă în 1667 este ,,o mărturisire neoficială, particulară care nu s-a bucurat de aprobarea vreunui sinod, ca *Mărturisirea Ortodoxă* (1642) a Mitropolitului Petru Movilă al Kievului (1633-1647) sau *Pavăza Ortodoxiei* (1672) a lui Dositei Notarra, Patriarhul Ierusalimului (1669-1707) – prieten și confident

67 Hristu Andruțos, *Simbolica*, trad. de Patriarhul Iustin, Ed. Episcopiei Argeşului şi Muscelului/Anastasia, Bucureşti, 2003, p. 64.

68 Pr. Nicolae Chifăr, *Sinodul de la Iaşi în contextul politico-religios din prima jumătate a secolului al XVII-lea*, în vol. *Sinodul de la Iaşi şi Sfântul Petru Movilă 1642-2002*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2002, p. 49.

69 Pr. Teodor Bodogae, *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani. Considerațiuni istorice în legătură cu Sinodul de la Iași*, Sibiu, 1943, p. 9.

al autorului, o mărturisire ce nu este elaborată sistematic şi de mare extensiune, cum este cea, de asemenea neoficială, a lui Mitrofan Kritopulos (Patriarh al Alexandriei între 1636-1639) – *Mărturisirea Bisericii Soborniceşti şi Apostolice de Răsărit*, elaborate în acelaşi secol „totuşi una dintre cele mai importante lucrări teologice ale sale şi ale secolului său"[70].

Enchiridionul rămâne „profesiunea de credință a unui ortodox în lumea Apusului...nu odată vrednicul cărturar şi-a pus condeiul în slujba Ortodoxiei"[71]. De altfel autorul era conştient de caracterul limitat al lucrării sale, care nu este autoritativă, pentru care motiv afirmă la final: „Acela care dă o crezare mai mică (nu dă crezare suficientă) acestui manual, acela să consulte Constantinopolul, mama Bisericii de Răsărit, să propună pe larg îndoielile sale şi să aştepte combaterea mai amplă a opiniunilor sale. Noi, care am putut să stabilim, prin mai multe raționamente de necontestat, aceste adevăruri, le-am lămurit destul, după slabele noastre puteri."[72]

Opera „nu este un manual în accepția de azi a termenului, ci o sinteză referitoare la credința ortodoxă, privind transsubstanțierea, în raport cu cea catolică şi protestantă. Autorul se adresează cititorului occidental, precizându-i dogmele şi cultul Bisericii Orientale, făcând, simultan, o mărturisire de credință personală"[73].

Milescu era la Stettin (Szeczin) în provincia Pomerania din Polonia, în suita fostului domn al Moldovei Gheorghe Ştefan Burduja (1653-1658) unde se afla sub protecția regelui Suediei Carol XI (1660-1697), la care a fost trimis în solie în octombrie 1666. Ambasadorul regelui Franței, Ludovic al XIV-lea (1643-1715) la Stockholm, Simon Arnauld, marchiz de Pomponne îi solicită o lucrare despre credința Bisericii Ortodoxe cu privire la Euharistie.

70 Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu: „Stella Orientalis Occidentali splendens"* în rev. *Ortodoxia*, nr. 4/1958, p. 511.

71 *O puternică personalitate a Ortodoxiei din veacul al XVII-lea: Spătarul Nicolae Milescu, cu prilejul împlinirii a 250 de ani de la moartea sa* în rev. Ortodoxia, nr. 4/1958, p. 494.

72 *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor. Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident adică Înțelesul Bisericii răsăritene sau a celei greceşti despre Transsubstanțierea Trupului Domnului şi despre alte controverse* în Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu:...*, p. 532.

73 Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului. Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1997. Ediție îngrijită, introducere, tabel biobibliografic, text stabilit, traducere a textului latin, note şi comentarii Traian S. Diaconescu, p. 58, nota 1.

Mărturisirea lui Nicolae Milescu, „o confesiune de credință ortodoxă inserată în contextual polemicii dintre catolici și protestanți"[74], scrisă la Stockholm, în februarie 1667, în limbile greacă și latină, este publicată ca anexă (5 pagini, cu câte 2 coloane) în volumul intitulat *La perpetuité de la foi de'l Eglise Catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1669, pp. 50-54, publicat de Antoine Arnauld și Pierre Nicole, ca răspuns pastorului calvin Jean Claude, care afirmase în lucrarea *Réponse aux deux traités intitulés la perpétuité de la foi catolique touchant l'Eucharistie*, pe baza Mărturisirii Pseudo-Lukariene (1629), că Biserica greacă are doctrină comună cu Protestantismul privind Euharistia și era prezentată sub titlul: *Ecrit d'un seigneur moldave sur la croyance des grecs*.

Biserica nu stabilit definiții autoritative, decretând articole de credință, dar a intervenit delimitând dreapta învățătură de credință atunci când anumite adevăruri erau puse în discuție. „Nimănui să nu i se pară ciudat dacă nu s-au ivit, până acum, scrieri grecești, care să explice țărilor europene religia (credința) curată a Bisericii Răsăritene, maica noastră străbună și moașa creștinilor... nu erau odinioară atâtea dispute despre religie și nici atâtea dese certuri, câte sunt în acest secol, în care foarte mulți iluștri savanți, neștiind în ce direcție să-și îndrepte mai bine puterile intelectuale, nu mai încetează cu disputele despre religie"[75], spune autorul. Despre Reforma protestantă se spun următoarele, în termeni radicali: "aceste (erezii) când au ieșit din Biserica apuseană, au lovit cu picioarele în mama lor, întocmai ca niște mânji de-abia născuți și din cauza înaltei lor științe în toate (așa credeau ei) au decretat că alte lucruri au fost rânduite de Biserica lui Hristos de care condeiul se rușinează (a le scrie), ca pe niște lucruri nelegiuite și nepermise… plaga cea nouă a fost mai rea decât cele de mai înainte"[76]. Cu toate acestea, autorul mărturisește: „Am hotărât ca să expun mai degrabă articolele credinței noastre, decât să-i înțep pe adversari cu un condei mai ascuțit, de aceea mă voi resemna la o tăcere adâncă. Însă, pe aceia care se abat de la cele spuse mai sus și se îndoiesc de toate până la ultimul punct, Biserica de Răsărit îi socotește, îi condamnă și-i anatematizează ca pe niște străini de Biserica lui

74 Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*, p. 158.

75 *Scrierea unui boier moldovean…*, p. 514

76 *Ibidem*, p. 521.

Hristos și fii ai întunericului și ca pe niște noi eretici"[77]. Și îmbrățișând-o cu amândouă mâinile o opun Bisericii occidentale, întocmai precum armata opune dușmanului valul și șanțul. Dar cum așa? Oare Biserica răsăriteană dă votul (girul) ei acestora? Ferească Dumnezeu![78]... Acești noi dialecticieni, excluși de la orice altă protecție, s-au refugiat la Biserica răsăriteană și fără rușine, decid ei că Biserica noastră patronează dogmele lor, dar azilul le este prăpastie. Patriarhul Constantinopolului, consultat de către ei, totdeauna a înfierat, cu aspră cenzură, dogmele lor. Aici, însă, ei fiind despărțiți mult de greci, n-au respectul să răspândească ceea ce Biserica greacă gândește și crede[79]. În primul rând, fapt nu numai grav de spus, dar și nelegiuit de auzit, este afirmația că creștinii greci nu înțeleg, în chip substanțial, trupul Domnului nostru Iisus Hristos în Sfintele Taine. În lături cu această blasfemie[80].

Așa cum arată titlul opusculului, subiectul principal al acestuia este prefacerea darurilor în Trupul și Sângele Domnului, care, subliniază autorul, „după sfințire, este prezent în chip inseparabil, sub aspectele pâinii și ale vinului, cu adevărat real și substanțial în pâine (adică) trupul și în vin sângele. În ce mod însă, nu știm, fiindcă în privința lui Quomodo (a modalității) este taină (mister) ; într-un mod de neînțeles și invizibil, dar totuși adevărat"[81]. Dintre consecințele dogmatice ale prefacerii amintește închinarea cuvenită Sf. Euharistii: „trebuie adorat în chip latreutic, atât prin cult intern, cât și prin cel extern, întrucât este crezut Trupul Domnului, care sfințește pe participanți, prin împărtășirea cu el"[82]. Sf. Euharistie este Taină și jertfă, „adevăratul și propriul sacrificiu al Noului Testament, prin care-L facem îndurător pe Dumnezeu și față de cei vii și față de cei morți"[83].

77 *Ibidem*, p. 526.

78 *Ibidem*, p. 515.

79 *Ibidem*, p. 522.

80 *Ibidem*, p. 523.

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*.

83 *Ibidem*, p. 524. „Protestanții, socotind că problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morții în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca jertfă, ci și să ia temelia tuturor Tainelor al căror conținut interior e puterea stării de jertfă actuală a lui Hristos" (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 72).

Milescu enumeră cele şapte Sfinte Taine din Biserica Ortodoxă: „Botezul, Euharistia, Preoția sau Hirotonia, Pocăința, Nunta, Maslul, Ungerea cu Sf. Mir”[84], arătând că, „afară de acestea (Biserica de Răsărit) are mai multe rituri (ierurgii) sacre”[85], insistând asupra sacramentalității Tainei Hirotoniei, a succesiunii apostolice și a importanței treptei episcopatului în Biserică. „Inovatorii mai susțin că Apostolii nu și-au pus mâinile peste episcopi și că Biserica poate fi administrată fără episcopi, nesocotind cu totul pe dumnezeiescul Pavel și atâtea hirotonii ale Apostolilor... ei neagă și Taina preoției, atunci când spun că poporul, fără hirotonia episcopului poate să sfințească pe cineva în preot... N-a fost așa ceva, nu este și nu va fi. Căci preoții sunt sfințiți de către episcopi, prin hirotonie, după cum Sf. Ioan Hrisostomul a scris pe larg în cartea sa *Despre Preoție*. Și primii episcopi au fost sfințiți, prin hirotonie de către Apostoli și succesorii lor au fost hirotoniți de către aceștia, până în vremea noastră.”[86]

Nicolae Milescu dovedeşte cunoaşterea învățăturii Sfinților Părinți despre raportul dintre cele două moduri de păstrare și transmitere a conținutului Revelației, dar și a principiului formal al Reformei sola Scriptura, „Vasile cel Mare a stabilit că obiceiul vechi (tradiția) are putere lege și de credință. De aceea sunt multe lucruri introduse în Biserica noastră, prin predania celor vechi care se păstrează cu sfințenie”[87].

Deoarece participă activ la planul dumnezeiesc de mântuire a omului, de restaurare a întregii creații, nu fără temei scripturistic (Luca 1:48), „Biserica de Răsărit invocă în rugăciunile sale, pe Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu, adoră imaginile sfinte ale lui Hristos şi anume imaginea lui o adoră latreutic, iar Crucea lui prin relație cu Hristos şi icoana Maicii Domnului şi pururea Fecioarei Maria o adoră iperdulic, iar icoanele Sf. Îngeri şi ale celorlalți sfinți le cinsteşte cu cultul duliei”[88]. Cărturarul

84 *Ibidem*, 527.

85 *Ibidem*, p. 528. În primul manual românesc de teologie dogmatică Sfintele Taine sunt numite *ierurgii*, dar fără a se produce confuzie, căci ierurgiile sunt desemnate cu termenul: *evhologhii* (Melchisedec Ştefănescu, *Teologia Dogmatică a Bisericii Catolice de Răsărit, extrasă din scrierile părinților și în învățătura Sfintei noastre Biserici, publicată în limba română pentru şcoalele mai înalte clericale din principatul Moldovei*, Roman, 1855, p. 293, 286).

86 *Ibidem*, pp. 526-527.

87 *Ibidem*, 529.

88 *Ibidem*, 530.

român făcând foarte corect aici distincţia între cultul de adorare (adresat lui Dumnezeu) şi cele de venerare (icoane, sfinţi) şi supravenerare (Maica Domnului) și apărând valoarea spirituală a postului, practicat şi recomandat de către Mântuitorul[89]. Alte teme tratate foarte pe scurt sunt: monahismul[90], rolul de mijlocitori al sfinților[91] și rugăciunile pentru cei adormiți[92]. Teologii protestanţi „când au intrat direct în contact cu Ortodoxia, au apreciat vechea ei tradiție liturgică și punctele comune…, dar au cotat unele dintre aceste tradiţii (cinstirea sfinţilor şi a moaştelor, cultul icoanelor şi altele) drept superstiţii, scriind împotriva lor"[93].

În final, după ce zugrăvește cu lux de amănunte ceremonia excomunicării ce avea loc[94], în Duminica Ortodoxiei, la catedrala patriarhală din Constantinopol, autorul evidențiază rolul Bisericii de a păstra nealterat tezaurul. Capacitatea de cunoaştere, interpretare şi păzire nealterată a adevărului dumnezeiesc o are numai Biserica, în totalitatea ei: Acestea sunt credințele Bisericii de Răsărit, și pe acestea le va ține, cu ajutorul lui Dumnezeu, fără nicio schimbare[95].

89 „Înțelepții acestui veac au oroare și de post, prin care noi dobândim toate bunurile (spirituale). Căci, ei spun că este străină Bisericii lui Hristos porunca postului, la acei care pot să postească. Noi însă zicem că este strain Bisericii lui Hristos (faptul) de a nu posti și de a mânca cu lăcomie în fiecare zi și a duce viață de Sardanapal. Apostolii, și toți bărbații sfinți, se știe, că așteptau în rugăciune și post. Este plină de post Scriptura, și nu mi-ar ajunge timpul să-l justific" (*Scrierea unui boier moldovean…*, p. 528).

90 „Căci atunci ei strigau ceea ce acum țipă, că cinul monahal nu este (valorează) nimic și este contrar poruncii Apostolului și căsătoriei. Dar sunt departe de adevăr astfel de tălmăcitori de visuri. Căci cel dintâi Ioan Botezătorul (Înaintemergătorul) a sfințit viața monahală asemenea vieții îngerești, trăind foarte aspru în pustie, pe care l-au imitate preasfinți barbate ca: marele Antonie învingătorul diavolilor, dumnezeiescul Vasile, ale cărui cărți ascetic mărturisesc cu cât zel a cultivat viața monahală" (*Scrierea unui boier moldovean…*, p. 528).

91 „Noi invocăm (în rugăciuni) și pe sfinți și între aceștia mai ales pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, fecioara maria. Căci printr-însa avem mântuirea și nu puțină trecere are la Fiul Său, cum spun Sfinții. Cinstim încă și pe sfinți și-i chemăm în felurite primejdii și săvârșim pomenirea lor și prăznuim zilele lor în fiecare an, punând înainte icoanele lor, a cărăr cinstire se referă la prototip" (*Scrierea unui boier moldovean…*, p. 530).

92 „Biserica de Răsărit se roagă totdeauna lui Dumnezeu la sfintele slujbe, ca mijlocitoare pentru morți, și mai ales în zilele de sâmbătă din tot anul, aprinde lumânări și untdelemn (candele) la mormintele creștinilor, pentru care săvârșește milostenie și liturghii și face pomenirea lor la trei, nouă și patruzeci de zile și în fine la șase luni și la un an", (*Scrierea unui boier moldovean…*, p. 530-531).

93 Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creştinismului*, vol. IV, Ed. Trinitas, Iaşi, 2005, p. 130.

94 Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu*, p. 531, nota 100.

95 *Scrierea unui boier moldovean …*, p. 531.

Lucrarea condamnă raționalismul protestant: „Acest rece Quomodo (cum și în ce fel) dacă-l vei căuta în tot misterul Întrupării Domnului, nu va mai rămâne nimic din credința noastră neatacat de dispute. De aceea să lepede (Inovatorii) chestiunile sofistice și complicate cu atâtea dificultăți"[96].

Enchiridion-ul este o operă originală, care are ca model celebrul *Enchiridion christiani* a lui Erasmus de Rotterdam (+1536), care dovedeşte temeinice cunoştinţe teologice ale autorului, „nu este un tratat sec de teologie, ci este o expunere cu caracter dogmatic şi apologetic, plină de vioiciune şi de imagini"[97], precum şi „stăpânirea artei retorice clasice la nivelul marilor umanişti ai veacului său."[98] Este o „latină umanistă, elegantă şi armonioasă, apropiată de modelul clasic, dar cu înrâuriri greceşti la nivel lexical şi mai ales la nivel mental"[99].

Scrierea dovedeşte că autorul ei este un destoinic teolog laic, un credincios activ, un mărturisitor ce dă mărturie pentru adevăr (In 18,37), care expune într-o manieră sintetică învățătura de credință ortodoxă. „Credința ortodoxă, pe care Milescu Spătarul o înfățişează lectorilor săi în Apus, este întemeiată pe o bună cunoaştere a realităților din Biserica română, şi din cea de la Constantinopol, unde el a stat mai mulți ani. ea are la bază de asemeni, o certă familiarizare cu Sfânta Scriptură şi cu Sfinții Părinți, cu istoria bisericească şi cu slujbele ortodoxe de toate felurile, din care dă atâtea citate...El manifestă în scrisul său o credință vie, legată de o adevărată trăire religioasă, o credință dinamică şi conştientă şi un profund ataşament față de Biserica din care face parte."[100] Singura operă tipărită în timpul vieții sale, Mărturisirea lui Nicolae Milescu a fost a doua operă românească publicată în Europa occidentală după Mărturisirea lui Petru Movilă (1642). Pentru Milescu, acesta este certificatul lui de adevărat și versat teolog ortodox al vremii în care a trăit[101].

96 *Scrierea unui boier moldovean…*, p. 533.

97 Pr. Dumitru Cristescu, *Opera teologică și apologetică a spătarului Nicolae Milescu* în rev. Ortodoxia, nr. 4/1958, p. 506.

98 Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului*, p. 7.

99 Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului*, pp. 9-10.

100 Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu:…*, pp. 537-538.

101 Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu:…*, pp. 511-512.

Mărturisirea lui Milescu apare în *La perpetuité de la foi de'l Eglise Catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1669. A doua ediție a fost publicată în 1702-1704, *Stella* în vol. IV. A treia ediție între 1711-1713, în 6 vol., altă ediție în 1781-1782. De asemenea apare în colecția. Migne, Paris, 1841.

În limba română lucrarea este tradusă pentru prima oară cu titlul: *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor. Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident adică Înțelesul Bisericii răsăritene sau a celei greceşti despre Transsubstanțierea Trupului Domnului şi despre alte controverse* în Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu: „Stella Orientalis Occidentali splendens"* în rev. Ortodoxia, nr. 4/1958, pp. 512-533. Menționăm şi ediția critică: Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului. Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, Ed. Institutul European, Iași, 1997, ediție îngrijită, introducere, tabel biobibliografic, text stabilit, traducere a textului latin, note şi comentarii Traian S. Diaconescu, pp. 32-57. În ambele locuri este redat în paralel textul în limbile latină şi română.

Biserica Ortodoxă a îndeplinind timp îndelungat, prin cărturari luminați, ierarhi ca Varlaam sau Petru Movilă și credincioși laici ca Nicolae Milescu Spătarul rolul de instructor şi îndrumător religios moral al credincioşilor români de pretutindeni[102]. Scrierile prezentate pot fi considerate adevărate Mărturisiri de credință ortodoxă, de o permanentă actualitate şi valoare.

102 Drd. Ion D. Popa, *Valoarea omiletică a Cazaniei lui Varlaam* în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 5-6/1971, p. 562.

CELE PATRU PLĂGI ALE SOCIETĂȚII CONTEMPORANE

Asist. univ. dr. Eliza Mihaela SPĂTĂRELU
Institutul Teologic Adventist
elizaspatarelu@gmail.com

Abstract: The Four Plagues of the Contemporary Society
Religion and education must respond to the four great plagues of modern society: extremism, unconcern, lack of meaning and conflict. At the macro level, religious extremism produced by the oriental culture stands face to face with the relaxed detachment of the western crestinism. At the micro level, the absence of purpose and meaning from the live of individuals meets with the huge gap between generations. As the changes in society are faster, the gap between individuals and groups of individuals is widening, degenerating into conflict. The Church must find more opportunities to get involved in educating the current generation. Whether it is involving in schools through formal education, whether it is involving în non-formal actions of their own, it needs to fight the plagues of the actual society.
Keywords: education, extremism, religion, church ministry, nonformal education

Introducere

Religia și educația au o influență foarte mare asupra individului și asupra societății. Tipul, nivelul și caracteristicile acestora determină destinul și traiectoria unui om sau a unei națiuni. Cele două se condiționează reciproc. Educația poate modela convingerile religioase. Convingerile religioase pot hotărî tipul de educație ales. La intersecția dintre cele două, educația religioasă constituie un instrument puternic de modelare, având scopuri clare, stabile, identitate bine conturată și valori specifice. În contrast cu educația seculară care își modifică permanent scopurile,

percepțiile și atitudinile în funcție de tendințele epocii, educația religioasă, deși dotată cu o capacitate extraordinară de adaptare la situații și nevoi noi, rămâne fidelă scopului suprem: pregătirea pentru eternitate.

Educația religioasă nu se rezumă la acumularea de cunoștințe. Ea se concentrează pe comportament. Oferă soluții pentru cele mai întunecate momente ale vieții și răspunsuri pentru întrebările cheie ale existenței. Oferă inspirație, motivare, îl pregătește pe om să vadă dincolo de aici și de acum, să depășească capcanele consumerismului, să găsească ieșirea din groapa concentrării pe sine și să adere la idealuri mai înalte decât masivii hidoși ai mândriei și egoismului uman.

Complexitatea societății contemporane atrage aproape simultan zeci de provocări noi. Fiecare provocare are nevoie de răspunsuri urgente, fiind determinată de schimbările rapide produse de cele mai neașteptate frământări și fenomene sociale. La nivel macro, extremismul religios adus de cultura orientală stă față în față cu detașarea relaxată a creștinismului occidental. La nivel micro, lipsa de sens și semnificație ce se strecoară încet în viețile indivizilor furându-le împlinirea și fericirea este însoțită tot mai mult de însingurare și de distanțarea tot mai mare între generații. Cu cât schimbările din societate sunt mai rapide, cu atât prăpastia dintre generații este mai adâncă, degenerând în conflict. Mediul, provocările, interesele, nevoile și năzuințele sunt semnificativ diferite de la o generație la alta. Educația religioasă trebuie să găsească metode de a răspunde acestor patru plăgi ale societății moderne: extremismul, detașarea, lipsa de sens și conflictul.

Extremism

Acum o jumătate de veac, credincioși islamici au imigrat în țările europene occidentale. Copiii lor au fost primiți în școlile țărilor gazdă. Școlile private și de stat au trebuit să facă față unei religii noi. Ter Avest (2016) a studiat modul de acomodare al imigranților islamici în contextul educațional german, unde școlile private sunt în general confesionale, iar școlile de stat sunt neutre din punct de vedere religios. A fost interesat să descopere care au fost consecințele asupra societății germane, cum s-au adaptat noii veniți sistemului educațional german și cum au influențat ei, direct sau indirect, reflectarea valorilor și religia gazdelor. Concluziile

demonstrează că inițiativele cele mai bune au venit din partea școlilor creștine și islamice, deoarece ele sunt consecvente în concentrarea lor asupra importanței formării identității copilului și a orientării în viață.

Din păcate, confruntarea dintre cele două culturi nu a avut rezultate pozitive, ele nu au putut să își armonizeze extremele. Deși au fost folosite diverse strategii și măsuri preventive, extremismul religios a înflorit în ciuda eforturilor depuse de ambele părți. Educația religioasă ar fi trebuit să contribuie la promovarea coeziunii în comunitate (Francis, 2016), însă nereușitele au fost numeroase. Se dorea ca educații nu doar să devină cetățeni bine integrați în societate, ci educația să se adreseze atât domeniului psihologic, emoțional cât și intelectual, pentru anihilarea tendințelor de retragere în extreme.

Există mai mulți termeni ce pot fi folosiți cu valoare interschimbabilă, dar care nu sunt perfect sinonimi. Fundamentalismul este o concentrare serioasă asupra păstrării intacte a fundamentelor religioase. În trecut, curentele protestante erau considerate fundamentaliste. Conotația modernă este asociată cu intoleranța față de opiniile religioase ale altora. Extremismul este asociat cu respingerea altor perspective de a vedea lucrurile și poziționarea în zona cea mai îndepărtată față de opiniile rejectate. În momentul în care opiniile extreme dobândesc conotații morale, începe trecerea spre radicalism. Radicalismul are la bază procese mentale și emoționale care motivează individul spre acte violente. Acesta oferă o nouă identitate și modifică comportamentul în funcție de gradul de radicalizare. Radicalizarea poate fi urmată de terorism. În timp ce toți teroriștii sunt extremiști, doar unii extremiști sau radicali devin teroriști sau violenți. Terorismul are la bază acte produse din scopuri politice, religioase sau ideologice, cu scopul de a intimida o comunitate și de a-i afecta securitatea (Ghosh et al., 2016).

Mulți părinți aleg învățământul confesional. O cercetare interesantă realizată de Cohen-Zada și Elder (2017) sugerează că încurajarea învățământului confesional ar putea să nu fie în acord cu necesitățile societății moderne. Familiile religioase apelează la acest tip de învățământ deoarece el le permite păstrarea identității religioase. Păstrarea identității religioase poate fi periculoasă deoarece încurajează izolarea religioasă, ceea ce este un impediment pentru dezvoltarea unei societăți moderne.

În Australia, începând cu anul 2004, a derulat un model experiențial de educație interconfesională denumit „Construind poduri, nu ziduri". După aproximativ un deceniu și jumătate de derulare continuă, acest program experiențial de educație interconfesională a fost evaluat pentru a se analiza efectul lui asupra cunoștințelor, atitudinilor, perspectivelor și comportamentului elevilor de diferite religii și care provin din medii culturale diferite. Rezultatele arată că programele care promovează educația religioasă ce constau în transmiterea de cunoștințe, înțelegerea și aprecierea tradițiilor și practicilor culturale și religioase diverse demontează prejudecățile ce provin din ignoranța și generalizarea stereotipurilor altora, promovând incluziunea socială și coeziunea (McCowan, 2016).

Cauzele comportamentelor extremiste sunt diverse: nevoia de identitate individuală și colectivă, marginalizarea, necesitatea aderării la o ideologie, nevoia de răzbunare față de un grup rival, atitudini motivate politic sau religios, căutarea unui sens în viață (tragedii personale, plictiseală), globalizarea, stimularea imaginației prin intermediul tehnologiei, îndurarea de inegalități sistemice (Ghosh et al., 2016). Nu este obligatoriu ca o persoană care trece prin una sau mai multe situații enumerate anterior să recurgă la comportamente extreme, după cum nu pot fi considerate o scuză. Fiecare ființă umană este responsabilă pentru acțiunile sale și perfect liberă să își exercite voința, atâta vreme cât nu încalcă libertățile altora.

Sunt recomandate o serie de modalități de lucru pentru construirea de comunități sănătoase: promovarea valorilor cetățenești și de diversitate, educație critică pentru dezvoltarea înțelegerii clare a istoriei și a puterii relațiilor din societate, educație religioasă pentru promovarea și cunoașterii celorlalți, educație pentru interpretarea semnalelor primite prin intermediul canalelor media (Francis, 2016; Ghosh et al., 2016). Participarea regulată la activități de voluntariat (Spătărelul, 2016) poate constitui o modalitate importantă de dezvoltare a responsabilității colective. Din păcate, generația actuală este extrem de concentrată pe propria persoană și găsește tot mai puține ocazii de implicare socială. Din acest motiv, integrarea în activități de misiune în comunitate ar trebui introdusă în curriculum național, ca parte a formării viitoarelor generații.

Dezinteres

Răspunsul creștinismului la provocările islamismului poartă toate caracteristicile unei detașări teribile. Cu toate că biserica pare nepregătită, nu face niciun pas spre a se organiza și pentru a răspunde provocării. Mai mult, pare a manifesta dezinteres. Biserica poate să facă mult pentru educarea maselor. Este drept că participarea ei la educația formală este limitată, însă are deschisă zona educației nonformale.

Există voci care cer bisericii să se implice mai mult în educație. Este important ca educația să nu rămână doar în familie sau la școală. Ea trebuie adusă și în biserică. Cea mai importantă linie de cercetare în domeniul educației religioase este misiunea pentru tineri și copii, iar aceasta are în vedere atitudinile față de religie, dezvoltare personală, orientare profesională și descoperirea intereselor educaților. O altă ramură destul de bine reprezentată în cercetarea din domeniul educației religioase este concentrată pe activitatea învățământului confesional (Schweitzer, 2017).

Vorbind despre zona non-formală și informală a educației, unul dintre studiile recente a evaluat potențialul spiritual al unei excursii de vacanță. Se evidențiază faptul că activitățile propuse au avut o influență pozitivă asupra spiritualității, în ceea ce privește dezvoltarea personală. Au fost evidențiate o serie de elemente care i-au ajutat pe participanți să se conecteze cu natura și cu divinitatea: cadrul natural, focul de tabără, sentimentele implicate, prezența frumosului, vremea rea, dimensiunea spirituală. Au fost, de asemenea, incluși factori precum entuziasmul etic, sensul apartenenței și responsabilitate ecologică. Rezultatul studiului accentuează dimensiunea educativă a excursiilor de vacanță, care pot avea un impact semnificativ asupra dimensiunii spirituale. Acest studiu aduce o imagine interesantă a legăturii dintre educația ecologică și îmbunătățirea vieții spirituale (Jirasek, Veselky și Poelt, 2017).

Specialiștii în domeniul ecologic susțin nevoia introducerii în programele obligatorii a valorilor legate de întreținerea mediului, ca versiune modernă a moralității politice. Stevens (2014) arată că preocuparea pentru mediu diferă de alte opinii etice, religioase sau filozofice din afara limitelor liberalismului politic, în ceea ce privește moralitatea. Multe idei

și valori ale ecologiei nu sunt doar idei despre o viață bună în maniera în care religia vede lucrurile.

Pe de altă parte, adăugarea temelor spirituale și religioase în educația ecologică este o modalitate de a oferi elevilor un sens mai amplu asupra existenței lor, oferă experiențe de învățare autentice și contribuie la o asimilare mai bună a cunoștințelor asimilate în clasă. Educația ecologică oferă cunoștințele necesare și responsabilizează elevii cu privire la necesitatea păstrării unui mediu propice vieții pe pământ. Integrarea spiritualității și tradițiilor religioase în educația pentru mediu oferă o alternativă valoroasă de design curricular, care încurajează dezvoltarea de atitudini și comportamente specifice (Crowe, 2013).

Este nevoie de o concentrarea mai atentă asupra educației religioase nonformale, deoarece acest domeniu este destul de neglijat. De multă vreme, educația religioasă a fost lăsată pe seama educației informale, fie era transmisă în familie, fie preluată prin canalele mas-media, fie prin participarea la slujbele regulate oferite de fiecare instituție religioasă. Însă ceea ce se oferă prin intermediul educației informale are o influență limitată și sporadică. Educația non-formală, pe de altă parte, oferă bazele unei participări voluntare la programe cu ținte foarte clar gândite și cu conținuturi relevante pentru viața de zi cu zi: consiliere pentru familii, educație pentru sănătate, programe pentru copii, activități pentru tineri, cercuri pentru persoanele în vârstă. Multe confesiuni organizează diverse tipuri de cateheză, iar activitățile specifice pot fi considerate drept educație religioasă nonformală (Schweitzer, 2017).

Implicarea bisericii în societate prin organizarea de activități de educație non-formală cu sau fără specific religios ar putea avea o influență benefică asupra sănătății unei comunități. Implicarea în activități de întrajutorare, organizarea de activități voluntare în folosul semenilor și a comunității și dezvoltarea responsabilității civice ar putea încuraja și susține societatea pentru a face față provocărilor legate de pericolul radicalizării populației.

Lipsa de sens și semnificație

Unul dintre mesajele șocante transmise de evenimentele extremiste, care nu mai sunt privite ca fiind izolate, este înrolarea tinerilor din

țările vestice. Poate părea normal ca un tânăr provenit dintr-o cultură orientală să îmbrățișeze la un moment dat o filozofie radicală, însă ce îl face pe un tânăr occidental să adere la principii total străine de zona în care a crescut? Lipsa de sens și semnificație poate fi un răspuns satisfăcător (Ghosh et al., 2016). Tinerii occidentali nu reușesc să își contureze o perspectivă sănătoasă asupra vieții. Aceasta îi lipsește de o identitate clară.

Perspectiva asupra vieții *(wordview)* este un concept extrem de folositor în domeniul educației religioase datorită conexiunii dintre aceasta și caracter. Include atât perspective religioase cât și seculare. Există perspective asupra vieții bine organizate, instituționalizate, dar și unele personale. Chiar dacă oamenii par să adere la aceeași perspectivă de viață organizată, cosmoviziunea personală poate să fie diferită (van der Kooij, de Ruyter, Miedema, 2017).

Este posibil ca situațiile de viață ale unui om să nu îl încurajeze spre clădirea unei cosmoviziuni care să îi ofere o identitate sănătoasă. Este posibil ca activitățile zilnice să nu îi ofere satisfacția necesară găsirii de sens și semnificație. Este posibil să se distanțeze de ideea de religiozitate. Starea aceasta poate degenera continuu până când o senzația acută de gol sufletesc îl stăpânește. Când omul este deposedat de sursele principale ce îi pot oferi împlinire: implicare socială și dezvoltarea spiritualității prin implicarea profundă a lumii interioare a individului, ce îi mai rămâne?

Religiozitatea este asociată cu fericirea (Francis, Ok, Robbins, 2017). Participarea la serviciile religioase este în general pusă în legătură cu un nivel înalt de satisfacție, împlinire și stare de bine. Nu este însă foarte clar dacă această relație este determinată de factorii religioși cum ar fi religiozitatea intrinsecă sau de alți factori care nu au legătură cu religia, cum ar fi nevoia de sociabilitate. Steffen, Masters și Baldwin (2017) examinează relația dintre participarea la serviciile religioase și starea de bine, în timp ce sunt analizați factori mediatori precum religiozitatea intrinsecă, suportul social și răspunsul social așteptat. Religiozitatea intrinsecă este mediatorul cel mai puternic în ceea ce privește relația dintre participarea la serviciile religioase și depresie și anxietate. Acest rezultat sugerează că sănătatea mentală dată de participarea la serviciile religioase nu este dată doar de creșterea suportului social. Această relație este dată de faptul că oamenii încearcă să-și trăiască religia lor în viața de zi cu zi.

Societatea vestică europeană a părăsit religia. Părăsind religia, ideea de sens și semnificație pare perimată. De aici și până la aderarea la filozofii extreme capabile să ofere identități solide și sens vieții este un singur pas. Biserica trebuie să găsească cât mai rapid căi de a răspunde acestei provocări.

Conflict

Responsabilitatea care apasă supra umărului bisericii este extrem de mare. Mobilizarea ei este însă întârziată de frământările interne consumatoare de multă energie. Biserica, mai mult decât societatea, devine din ce în ce mai segregată. Fiecare generație are specificul ei, nevoile ei, interesele ei și subcultura ei. Se formează astfel grupuri care se pot plasa în adevărate conflicte de interese. Valorile creștine care încurajează la unitate, înțelegere, simțire comună sunt uneori dificil de păstrat. Cum ar putea ea să facă față provocărilor venite în exterior, când cele din interior captează toată atenția?

Rugăciunea de mijlocire este indicată ca o metodă valoroasă de a reconecta generațiile și de a crea un spațiu de interacțiune în contextul bisericesc (Embree, 2017). Rugăciunea apelează la resursele divine, atunci când cele umane sunt indisponibile. Răspunsurile directe și indirecte pot fi uimitoare. Generația actuală abandonează rugăciunea și își pierde puterea. Spiritualitatea este sacrificată și conflictul izbucnește.

Este interesantă perspectiva propusă de Deprez (2017) pentru redresarea situației. Cercetătorul propune oamenilor cu experiență să salveze generația. Consideră că ei sunt cei mai potriviți pentru a lua inițiativa în reconectarea generațiilor, printr-un act misionar de slujire a bunicilor. Se concentrează asupra rolului rugăciunilor bunicilor împreună cu nepoții, a povestirilor și asupra activităților care pot schimba traiectoria vieților nepoților. Bunicii au un rol special în viața copiilor. De multe ori există tensiune între părinți și copii, însă aceasta este mult diminuată între bunici și nepoți. Faptul că există o generație lipsă între bunici și nepoți pare să atenueze conflictul. Apoi, nepoții petrec mai puțin timp în casa bunicilor decât în cea a părinților, conflictele ce se nasc din interacțiunile zilnice sunt mai rare. Deprez (2017) indică câțiva pași practici pentru bunici:

1. Plănuiți zile în care să aveți activități cu ajutorul cărora să va apropiați de nepoții voștri.
2. Citiți Biblia când ei vă pot vedea, nu închiși în camerele voastre.
3. Cereți-le să vă asiste când sunteți implicați în activități de slujire sau voluntariat.
4. Purtați discuții spirituale cu ei.
5. Păstrați relații sănătoase cu cei din jurul vostru, astfel încât nepoții voștri să vă poată urma exemplu.
6. Purtați discuții spirituale când luați masa cu ei.
7. Ajutați-i să-și găsească sensul în viață ținând cont de dragostea lui Hristos.
8. Luați inițiativa în a vă implica activ în viața zilnică a nepoților.

Percepțiile nepoților cu privire la importanța credinței în ceea ce privește obținerea împlinirii și fericirii sunt formate în viața zilnică. Bunicii, indiferent că locuiesc aproape sau departe, trebuie să îi influențeze pe nepoții lor în același mod în care speră ca și ei să îi influențeze pe nepoții lor în viitor (Deprez, 2017).

Concluzii

Biserica trebuie să găsească mai multe ocazii de a se implica în educarea generației actuale. Fie că este vorba de implicarea în școli, prin intermediul educației formale, fie că este vorba de acțiunile pe cont propriu, de tip non-formal, ea trebuie să lupte împotriva plăgilor societății actuale: extremismul, detașarea, lipsa de sens și semnificație și conflictul.

Promovarea valorilor cetățenești și de diversitate, educația critică pentru dezvoltarea înțelegerii clare a istoriei și a puterii relațiilor din societate, educația religioasă pentru promovarea și cunoașterii celorlalți, educație pentru interpretarea semnalelor primite prin intermediul canalelor media, participarea regulată la activități de voluntariat, integrarea în activități de întrajutorare, includerea în curriculum obligatoriu a cerinței de implicare în proiectele sociale voluntare sau nu, rugăciunea de mijlocire, implicarea bunicilor în transmiterea valorilor spirituale constituie modalități valoroase de răspuns pe care biserica și societatea le pot valorifica cu succes.

Bibliografie

- Cohen-Zada, D., Elder, T. E. (2017). Religious Pluralism and the Transmission of Religious Values through Education. *IZA Discussion Papers, No. 10569,* http://hdl.handle.net/10419/161192
- Crowe, J. L. (2013). Transforming environmental attitudes and behaviours through eco-spirituality and religion. *Internațional Electronic Journal of Environmental Education, 3*(1), 75-88.
- Deprez, M. D. (2017). The role of grandparents în shaping faith formation of grandchildren: A case study, *Christian Education Journal, 14*(3), 109-128.
- Embree, C. (2017). Intercessory prayer across generations: A case study. *Christian Education Journal, 14*(3), 128-144.
- Francis, L. J. (2016). Does religious education as an examination subject work tu promote community cohesion? An empirical enquiry among 14- to 15-year-old adolescents în England and Wales. *British Journal of Religious Education, 39* (3), 293-302. http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2015.1128392
- Francis, L. J., Ok, U., Robbins, M. (2017). Religion and happiness. A study among university students în Turkey. Journal of Religion and Health, 56 (4), 1335-1347. https://doi.org/10.1007/s10943-016-0189-8
- Ghosh, R., Chan, W. Y. A., Manuel, A., Dilimulati, M. (2016). Can education counter violent religious extremism? *Canadian Forein Policy Journal,* http://dx.doi.org/10.1080/11926422.2016.1165713
- Jirasek, I., Veselcky, P., Poslt, J. (2017). Winter outdoor trekking: Spiritual aspects of environmental education. *Environmental Education Research, 23* (1), 1-22. http://dx.doi.org/10.1080/13504622.2016.1149553
- McCowan, T. (2016). Building bridges rather than walls: Research intro an experiential model of interfaith education în secondary schools. *British Journal of Religious Education, 39* (3), 269-278. http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2015.1128387
- Schweitzer, F. (2017). Researching non-formal religious education: The example of the European study on confirmation work. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies 73*(4), a4613. https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4613

- Steffen, P., R., Masters, K., S., Baldwin, S. (2017). What mediates the relationship between religious servise attendance and aspects of well-being? *Journal of Religion and Health, 56*(1), 158-170.
- Stevens, D. (2014). Creating greener citizenz: Political liberalism and a robust environmental education. *Studies in Philosophy and Education,* 33, 545-562. DOI 10.1007/s11217-014-9403-x
- Spătărelu, E. M. (2016). The educative value of volunteering from the perspective of young peoples occupancy. *Journal Plus Education, 14,* (1), 338-347.
- Ter Avest, K. H. (2016). Half a century of Islamic education în Dutch schools. *British Journal of Religious Education, 39* (3), 293-302. http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2015.1128391
- Van der Kooij, J. C., de Ruyter, D. J., Miedema, S. (2017). The merits of using "Worldview" in religious education. *Religious Education, 112*(2), 172-184, DOI: 10.1080/00344087.2016.1191410

CULTURA ORGANIZAȚIONALĂ ȘI LIBERTATEA RELIGIOASĂ

Lect. univ. dr. Mihai COVACI
Hyperion University of Bucharest, Romania
"Ion Creangă" Pedagogical State University, Chisinau, Republic of Moldova
mihaicovaci@yahoo.com

Abstract: Organizational Culture and Religious Freedom
The current social and religious context to claim understanding the many of aspects that require assessment in the understanding and definition of religious freedom. The society is made up of multiple organizational structures and each of us is part of a multitude of organizations, implicitly living in the confluence of innumerable types of organizational cultures in addition to major national, regional or world cultures. This multiple and complex framework tends to be approached from a unitary perspective. However, complexities arising from different cultural structures require creative and adaptable solutions for expression and freedom of religion.
Keywords: organizational culture, religious freedom, religion culture

---

Definiri și perspective

Înainte de aspectul definirii, după cum opinează unii autori (Ployhart, 2014, pp. 28-29), determinarea climatului organizațional este dificilă din cauza unor dezbateri pe trei dimensiuni: natura exactă a constructului (unii au susținut că climatul este o percepție a indivizilor, iar alții au susținut că aceasta este o caracteristică a organizației în sine, adică climatul aparține persoanei sau mediului?); în al doilea rând, a existat o dezbatere considerabilă asupra proceselor care conduc la crearea climatului (perspectiva structuralistă – climatul este un rezultat al indivizilor care interacționează cu structurile organizației și perspectiva interacționistă

– personalitatea oamenilor și interacțiunile lor conduc la crearea climatului); a treia dimensiune, climatul cercetat a fost diferit, ca amploare, de climatul constructului în sine al climatului (adică climatul general este suma sub-climatelor). Indiferent de perspectiva adoptată, definirile și analizele ulterioare vor fi influențate de această încadrare jalonantă. Cultura este un termen foarte dificil de definit. În 1952, antropologii americani, Kroeber și Kluckhohn, revizuite în mod critic concepte și definiții ale culturii, și au compilat o listă de 164 definiții diferite (Spencer-Oatey, 2012, p. 1). La începutul anilor anii `80 cultura organizațională a devenit obiect de studiu, iar lucrările lui Geert Hofstede (1980), Thomas Peters şi Richard Waterman (1982), Terrence Deal şi Allan Kennedy (1982) au generat cercetări complexe (Ionescu, 2008, p. 57).

Datorită multitudinii definițiilor, se resimte nevoia clasificării acestora în funcție de aspectele referențiale sau surprinse în cadrul definirii și trebuie ținut cont că în bogăția conceptuală, cultura organizațională este analizată de pe trei nivele analitice diferite: nivelul artefactelor; nivelul valorilor și nivelul supozițiilor de bază (Schultz, 1995, p. 25). După cum subliniază unii autori, „cultura organizațională și cultura națională sunt fenomene diferite, care nici măcar nu pot fi măsurate cu aceleaşi întrebări" (Hofstede, 2012, p. 53), iar dacă introducem în acest cadru și cultura organizațională religioasă, se întrevede un hibrid între cele două tipuri de culturi. După cum precizează și Hofstede (Hofstede, 1990, p. 286), nu există consens asupra definirii exacte a culturii organizaționale, însă mulți autori sunt probabil de acord cu următoarele caracteristici ale culturii organizaționale/corporate: este holistică; este determinată istoric; este relaționată conceptelor antropologice; este construită social; este puternică și este greu de schimbat.

Schein face o sinteză a diverselor categorii folosite pentru a descrie cultura (Schein, 2004, pp. 12-13). Astfel avem: regularități comportamentale observate atunci când oamenii interacționează; normele grupului; valorile îmbrățișate; filosofia formală; regulile jocului; climatul; abilități însușite; obiceiuri ale gândirii, modele mentale și paradigme lingvistice; scopuri comune; clișee standard sau simboluri integrate; ritualuri și festivități etc. Aspectele referențiale surprinse de Schein creează iluzia suprapunerii între cultura de tip corporat și cultura de tip religios.

Anumite codificări ale ritualismului pot diferenția cele două, însă și la acest nivel pot exista asemănări de substrat.

În sinteză, câteva definiții culese din variate surse: cultura organizațională „poate fi considerată ca un set de cogniții împărtășite de membrii unei unități sociale" (O'Reilly III, 1991, p. 491); „un sistem de valori și credințe comune care produce norme comportamentale și stabilește un mod de organizare a vieții" (Koberg & Chusmir, 1987, p. 397); cultura corporativă este definită ca fiind constituită din „principalele credințe si valori exprimate de către colectivul managerial și care furnizează membrilor organizației un cadru de referință pentru acțiune" (Goll & Zeitz, 1991, p. 191); pentru noii veniți, cultura organizațională este reflectată în aspecte concrete cum ar fi normele și modelele de comportament iar ulterior, acestea sunt internalizate sub forma ipotezelor bazate pe cultură. În timp, experiențe concrete și interpretările operate, constituie baza pentru procese inconștiente mai profunde (Gundry & Rousseau, 1994, p. 1064); după Schein, cultura poate fi definită ca (a) un model ipotetic de bază, (b) inventat, descoperit sau dezvoltat de un anumit grup, (c) ca să facă față la problemele externe de adaptare sau cele interne de integrare, (d) ceva care a funcționat suficient de bine pentru a fi considerat valabil și, prin urmare, (e) trebuie să fie predat noilor membri ca, (f) modul corect de a percepe, gândi, și simți în legătură cu anumite probleme (Schein, 1990, p. 111).

În chintesență cultura organizațională se constituie din elemente invizibile și cele vizibile care sunt constituite în adevărate „protocoale culturale" iar în actuala cultură națională, cultura organizațională trebuie să devină cât mai „adaptativă" sau să creeze un mediu adaptativ în cadrul căruia este foarte importantă relația între dimensiunile simbolice și cele tangibile ale culturii organizaționale. „Clifford Geertz (1973) definea cultura drept un *software* care face să funcționeze mașinăria unei societăți" (Ionescu, 2008, p. 6). Ce este cultura organizațională? Este setul de ideologii format din confluența așteptărilor culturii naționale și rațiunile existențiale ale organizației respective. Din ce este formată? Cultura organizațională este formată din două mari categorii de factori: vizibili (pornite din premise explicite) și mai puțin vizibili, sau ca extensie a celor vizibili (pornite din premise implicite). Factorii vizibili sunt traduși în: protocoale comportamentale, reguli vestimentare și de limbaj, principiile

și valorile promovate, identități asumate etc. Factorii invizibili pornesc de multe ori de la aspectele care trebuie să fie vizibile și se extind și în viața personală sau extra-organizațională. Aici pot fi reinclusi factorii vizibili alături de care se pot adăuga aspecte de atitudine, raportare, întregul spectru al gândirii și interpretării sociale și astfel cultura organizațională este un produs valoric și moral exprimabil și neexprimabil (condiționat de exterior). Suma convingerilor și a valorilor adoptate în cadrul unei organizații sau suma premiselor organizației respective.

Operaționalizări

Cultura organizațională religioasă este influențată prin modul „default" de cultura națională în cadrul căreia își creează propriile resurse existențiale. Dintr-o perspectivă ontologică culturală diferită se admite faptul că orice tip de cultură organizațională influențează (indiferent în ce aport) și cultura națională în cadrul căreia viețuiește. La un nivel al echilibrului emergent, cele două tipuri de culturi au un rol și de auto-echilibrare. Elementele cele mai vizibile care se întrepătrund în cadrul culturilor amintite sunt cele legate de moduri de gândire și raportare la semeni, adoptări de viziuni și perspective pe baze dogmatice sau cvasi-dogmatice, mistificări care se suprapun peste „naționalism", orbitări interpretative influențate de alocări culturale naționale etc.

Astfel avem un cadru pregătit pentru inițierea unor ritualuri care au o proporție de cultură națională poate mai mare decât cea specifică religiosului. Contopirea de la acest nivel este mult prea puternică ca să se recurgă la o compartimentare strictă și evidentă. Ritualurile fac sens cultural într-o cultură organizațională religioasă specifică fiecărei zone geografice și specifică culturii locului. Aceleași aspecte pot fi remarcate și pe terenul libertății religioase care este dependentă și de cultura timpului, locului sau a organizației care dorește s-o promoveze. Aici pot apare câteva paradoxuri. Putem vorbi despre libertate religioasă într-o societate totalitaristă? Dar într-o societate democratică? O societate care exacerbează umanismul, riscă să se atingă de drepturi religioase? În ce mod poate influența organizația religioasă atitudinea libertății religioase dintr-o anumită societate? O poate provoca pozitiv și negativ?

Libertatea religioasă răspunde unei necesități spirituale și organizaționale. Poate la fel de bine să fie adusă în completarea unei culturi religioase organizaționale sau a unei culturi organizaționale religioase. Până la urmă, condensarea unor dileme se poate întregi și prin următoarea întrebare: Este libertatea religioasă reflectată în cultura organizațională sau mai degrabă cultura organizațională este reflectată în libertatea religioasă? Chiar dacă „Omul modern este areligios, dar mai dispune încă de o întreagă mitologie camuflată și de numeroase ritualuri degradate" (Schifirneț, 2003, p. 168).

Revenind puțin la partea inițială a definirilor, fiecare dintre cele două culturi (organizațională și religioasă) se poate definii și din perspectiva ritualurilor pe care le practică. Aspectele ritualice pot constituii în unele cazuri, zona unde îngrădirea anumitor libertăți religioase se poate resimții. Deși unele ritualuri înțelese din interiorul organizației reunifică „forțe naturale" care par să derive din „forțe religioase" și „s-ar părea că între ele nu există prăpastia dintre rațional și irațional" (Durkheim, 1995, p. 36). În alte cazuri ritualul poate fi „expresia interdependenței oamenilor care trăiesc într-o societate" Durkheim apud (Schifirneț, 2003, p. 168).

Culturi și percepții

Din punct de vedere conceptual și perceptiv, cultura organizațională este un „set de artefacte, valori și ipoteze care converge din interacțiunile membrilor organizației". Această definiție decurge din logica lui Taylor și Van Every's (2000) care postulează că „organizația, văzută prin prisma sistemului comunicațional, de libertăți și constrângeri, creează un univers de obiecte și agenți, sau spus mai simplu „o organizație este o formă de viață". „Universul infinit al dezbaterilor" dezvoltă o organizație și cultura sa. Luând în considerare punctele de vedere recunoscute la scară largă, cu privire la procesul de organizare a discuțiilor dintr-o organizație, nu este surprinzător faptul că oamenii de știință din domeniul comunicațional studiază diferit cultura organizațională față de oamenii de știință din alte sectoare. Oamenii de știință din alte domenii dezvoltă conceptualizarea culturii organizaționale prin prisma „unui model de ipoteze cu bază comună" sau „modele de interpretare compuse din semnificațiile asociate

diverselor manifestări culturale" Keyton, Taylor, Schein, Martin, apud (Schneider & Barbera, 2014, p. 122).

Cultura organizațională ia în calcul nenumărate variabile cantitative sau calitative care depind de conjuncturi interne și externe și sunt influențate de contextele macro și micro sociale, politice, economice, istorice geografice etc. După opinia unor autori „Organizarea, conducerea şi cultura sunt atât de strâns legate între ele, încât una fără cealaltă sunt de neînțeles. Conducerea şi organizarea generează o anume cultură, iar aceasta din urmă le modelează pe primele în aşa fel încât nu se poate face niciun salt peste timp. Nu putem evada din cultura dominantă a zilei, tot aşa cum nu putem transplanta modele manageriale sau de organizare dezvoltate altundeva. Fiecare persoană individuală se regăseşte în cultura organizației căreia îi aparține, tot aşa cum ultima oferă cadrul de manifestare şi chiar măsura realizării individuale" (Vlăsceanu, 2003, p. 263). Dependența de mediu este variabila care dă seama de efectele culturii organizaționale (Vlăsceanu, 2003, p. 266). Alături de dependența de mediu, „Cultura şi cunoaşterea într-o organizație nu se realizează în mod automat printr-o însumare a cunoştințelor membrilor ei, ci printr-un proces de integrare atât a exprimabilului cât şi a nonexprimabilului" (Mitea, 2006, p. 67).

Cultura organizațională se poate referi la simboluri verbale sau non-verbale „Problema astfel formulată este una de comunicare, referindu-se la simbolurile verbale şi nonverbale pe care o persoană le foloseşte pentru a transmite anumite mesaje despre sine şi despre activitatea pe care o desfăşoară… Toate acestea iau forma unui «management al impresiilor» pe care fiecare individualitate îl instituie şi îl practică în mod asiduu cu scopul de a se prezenta pe sine cât mai bine" (Vlăsceanu, 2003, p. 264). Aceste referințe pot spori percepții multiple și nu mereu consensuale. Exprimarea non-verbală a unui anumit simbol religios, este ușor susceptibilă de atragerea unor intoleranțe tot la nivel non-verbal. Astfel putem avea o intoleranță non-verbală crescută la simboluri non-verbale și o toleranță moderată la cele verbale. Cultura organizațională este identificată ca produs interacțional: „Din jocurile interacționale şi activitățile desfăşurate într-o organizație rezultă cultura organizației respective, care este menită a conferi fiecăruia stima de sine şi respectul celorlalți. Dintr-o anumită perspectivă, cultura organizației este un produs interacțional

inițiat individual." (Vlăsceanu, 2003, p. 265). Asemenea jocuri ale percepțiilor pot fi surprinse variat, ca intensitate și exprimabilitate, în funcție de paradigmele religioase și sociale dominante într-o societate.

Concluzii

Tipurile de culturi pe care le poate cumula o persoană constituie adevărate „programe mentale" a căror origine se află în mediile sociale unde s-a născut persoana respective, a crescut și a cumulat experiențe de viață care au re/scris aceste programe (Hofstede, 2012, p. 16). Aceste programe mentale care formează ulterior ansambluri culturale, încep să fie formate în familie, la școală, în grupul de prieteni/apropiați, la locul de muncă (Hofstede, 2012, p. 16), în mediul online, din experiențe semnificative ale propriului traseu sau din alți factori. La final, cumulul factorilor face diferențieri care vor produce condiționări implicite. Astfel, necesitatea înțelegerii manifestărilor libertății religioase este în dependență de aspectele menționate. Asumarea libertăților religioase existente sau solicitarea unora noi, se poate exprima prin acompanierea aspectelor culturale existente, și nu prin ignorarea acestora.

Manifestarea și trăirea libertăților religioase sunt apanajul cultural și în același timp se manifestă în cadrul lui. Atitudinea față de incertitudine (ca dimensiune a culturii organizaționale evidențiat de Hofstede) reflectă o incertitudine existentă sau una potențială, iar, dacă extrapolăm puțin probabilitatea „în statistica clasică, valoarea parametrului este necunoscută și fixă. În statistica bayesiană, probabilitatea este interpretată ca o măsură a incertitudinii unei persoane despre producerea unui eveniment sau despre obținerea anumitor date, astfel că investigatorul poate formula enunțuri probabile despre valoarea unui parametru" (Zamfir & Vlăsceanu, 1998, p. 446).

Bibliografie

- Durkheim, E. (1995). *Formele elementare ale vietii religioase.* Iași: Polirom.
- Goll, I., & Zeitz, G. (1991). Conceptualizing and measuring corporate ideology. *Organization Studies*, 191-207.
- Gundry, L. K., & Rousseau, D. M. (1994). Critical incidents in communicating culture to newcomers: The meaning is the message. *Human Relations*, 1063-1088.
- Hofstede, G. et al. (1990). Measuring organizational cultures: a qualitative and quantitative study across twenty cases. *Administrative Science Quarterly*, 35(2), 286–316.
- Hofstede, G. et al. (2012). *Culturi și organizații. Softul mental. Cooperarea interculturală și importanța ei pentru supraviețuire.* București: Humanitas.
- Ionescu, M. A. (2008). *Cultură organizațională (suport de curs revizuit și adăugit).* București: SNSPA.
- Koberg, C. S., & Chusmir, L. H. (1987). Organizational culture relationships with creativity and other job-related variables. *Journal of Business Research*, 397-409.
- Mitea, A. et al. (2006). *Auditul de sistem în instituțiile publice.* București: Editura Ministerului Administrației și Internelor.
- O'Reilly III, C. et al. (1991). People and organizational culture: A profile comparaison approach to assessing person-organization fit. *Academy of Management Journal*, 487-516.
- Ployhart, R. et al. (2014). Staffing Within the Social Context. În B. &. Schneider, *The Oxford Handbook of Organizational Climate and Culture* (pg. 23-43). Oxford University Press.
- Schein, E. H. (1990). Organizational Culture. *American Psychological Association*, *45*(2), 109-119.
- Schein, E. H. (2004). *Organizational culture and leadership* (ed. 3rd). San Francisco: Jossey-Bass.
- Schifirneț, C. (2003). *Sociologie* (ed. Ediția a III-a revăzută și adăugită). Editura Comunicare.

- Schneider, B., & Barbera, K. M. (2014). *The Oxford Handbook of Organizational Climate and Culture*. New York: Oxford University Press.
- Schultz, M. (1995). *On Studying Organizational Cultures. Diagnosis and Understanding*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Spencer-Oatey, H. (2012). What is culture? A compilation of quotations. *GlobalPAD Core Concepts*, 1-21.
- Vlăsceanu, M. (2003). *Organizatii si comportament organizational*. Iași: Polirom.
- Zamfir, C., & Vlăsceanu, L. (1998). *Dicționar de sociologie*. București: Editura Babel.

LIBERTATEA DE CONȘTIINȚĂ ȘI NORMALITATEA

Lect. univ. dr. Timotei RUSU
Institutul Teologic Baptist București
timoteicorinar@gmail.com

Abstract: The Freedom of Conscience and Normality
Freedom of conscious is a great blessing, but in the last several decades it is misunderstood and many times misapplied. Conflicted values, create conflicts among people, families and institutions. How can be secure freedom of conscious in a conflicting situation? In this paper I offer normality as a referee between the conflicting freedoms. Normality is defined as a given by our Creator and is not submitted to change. Freedom of conscious should be respected in any culture, but it cannot change the normality.
Keywords: Freedom, normality, media, minority, law

Libertatea de conștiință este definită drept „libertatea unui individ de a afirma sau a reflecta asupra unui lucru, punct de vedere sau gând, indiferent de opiniile altuia."[1] Această definiție însă este incompletă. Dacă libertatea de conștiință este doar dreptul de a reflecta la ceva, sau cel mult dreptul de a afirma acel lucru, atunci aproape toate ființele umane au acest drept. DEX-ul, însă, definește libertatea de conștiință *drept* „principiu formal în societatea modernă pluralistă, care face posibilă acțiunea în conformitate cu propria conștiință, în principal în ce privește religia."[2]

De aceea voi folosi expresia „libertate de conștiință" nu doar cu semnificația dreptului de a gândi și a crede ceva, chiar diferit de mulțime, ci cu semnificația de a gândi și a *acționa* pe baza acelor principii interioare personale!

1 https://ro.wikipedia.org/wiki/Libertate_de_g%C3%A2ndire
2 http://dexonline.ro:8080/definitie/libertate

În țările dezvoltate și cu o democrație dezvoltată, libertatea de conștiință este un bun respectat. Probleme apar în momentul în care valorile asumate de diferite persoane sau segmente din societate sunt contradictorii cu valorile susținute de alte segmente din societate. Lucrurile se complică și mai mult atunci când subiectele sunt atât de importante încât trebuie să existe un sprijin oferit de lege. Și ca să fie imaginea completă, lucrurile se complică și mai mult atunci când sunt implicați copii, părinți și instituții publice care se poziționează de o parte și de alta a baricadei.

Subiectul cel mai fierbinte, care creează cele mai puternice luări de poziție este acela al orientării sexuale, cu toate implicațiile și ramificațiile lui. În acest articol analizez conceptul de normalitate și folosirea lui în această luptă. Ce este normalitatea? Cine decide ce este normal și ce nu este? Majoritatea? Minoritatea? Formatorii de opinii? Ce rol trebuie să joace legea în legătură cu normalitatea?

Suntem martori în ultima vreme la o relativizare voită a definiției normalității, o volatilizare a ei, astfel încât să nu mai aibă greutatea pe care o avea generații la rând. De exemplu, Andrei Vișan, în 10 iulie 2017, a scris articolul cu titlul „Homosexualitatea va fi integrată social, ca normalitate, crede o doamnă psiholog din România". Iată o parte reprezentativă din acest articol:

> Având în vedere că „normalitate" vine de la „normă", adică de la decizia și acțiunea de a te supune unei norme, unui lucru repetitiv și general acceptat, putem observa că heterosexualitatea este de fapt privită ca „normalitate" prin prisma numărului mare de persoane care aderă la acest aspect, în mod repetat. Însă nu există factori suficienți, fie ei științifici sau de orice altă natură, care să demonstreze că ceea ce este în număr mai mic este în afara „normalității". Din contră, evoluția umană, socială și tehnologică arată că, orice nouă idee, orice mod diferit de a face lucrurile, orice atitudine nouă, începe cu o minoritate la care aderă în timp din ce în ce mai multe persoane până în momentul în care devine „normalitate". Iar această nouă „normalitate" va fi la un moment dat „detronată" și ea de una nouă, conchide psihologul Laura Maria Cojocaru.[3]

3 http://evz.ro/homosexualitatea-integrata-normalitatehtml?&page=2

O astfel de abordare este recentă și creează mai multe probleme decât rezolvă. Ea se înscrie perfect în linia curentului postmodern care este un dușman al absoluturilor și al valorilor care au fost respectate sute, chiar mii de ani. Să fie oare normalitatea rezultatul unui demers majoritar? Poate fi o normalitate „detronată" de o altă normalitate? Pot oare fi normalități contradictorii?

Este momentul să ne întrebăm în cel mai serios mod: care este definiția normalității? Dacă folosim definiția psihologului Maria Cojocaru, conform căreia „normalitatea vine de la „normă" adică de la decizia și acțiunea de a te supune unei norme" suntem obligați să ne punem alte întrebări: cine stabilește norma? Cine decide „cine stabilește norma"? De ce el și nu altcineva?... Astfel suntem pe oceanul învolburat postmodern, în furtuna care se întețește pe măsură ce se înnoptează, și, fără busolă, luăm decizii arbitrare care nu ne ajută cu nimic.

Normalitatea implică o autoritate, care, din păcate, este incomodă pentru că reprezintă verticalitatea într-o lume a orizontalului. Acea autoritate deranjează pentru că aparține unei Persoane atotputernice. Sfânta Scriptură îl numește Dumnezeu, Creatorul tuturor lucrurilor! Normalitatea deci este ceea ce a creat Dumnezeu la început! Sorin Bădrăgan arată că Thomas Helwys, pionierul baptist al libertății religioase și de conștiință, ancorează acest concept în existența a două împărății cu sfere și conduceri diferite, acestea reflectând ordinea stabilită de Dumnezeu, precum și în însăși condiția umană, voința fiind definitorie pentru fiecare persoană.[4] Normalitatea este ancorată în Dumnezeu și înscrisă în firea lucrurilor.

Domnul Isus, Dumnezeu întrupat, a întâmpinat o situație similară în timpul lucrării lui pa pământ. Într-o zi, a fost întrebat, cu gând de a fi ispitit de către Farisei dacă *„este îngăduit unui bărbat să-și lase nevasta pentru orice pricină?"* (Matei 19:3) Accentul întrebării era a doua parte *„pentru orice pricină"*. Fariseii aveau diferite „normalități" și căutau susținere din partea popularului Învățător. Domnul Isus *Drept răspuns, ... le-a zis: „Oare n-ați citit că Ziditorul, de la început i-a făcut parte bărbătească și parte femeiască și a zis: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de nevasta sa, și cei doi vor fi un singur trup"? Așa că nu mai sunt*

4 Sorin Bădrăgan, „Thomas Helwys, pionierul baptist al libertății religioase", în Jurnalul Libertății de Conștiință, Editura Universitară, București, 2013, pp. 536-7.

doi, ci un singur trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă.” (Matei 19:4-6)

Acest răspuns este mult mai profund decât întrebarea pusă. Domnul Isus le definește normalitatea astfel încât să aibă răspuns nu doar la această întrebare, ci la toate întrebările asemănătoare. Normalitatea este definită prin cuvintele *„Ziditorul, de la început”!* Este normal, nu ce au inventat oamenii de-a lungul timpului, nici ce a mutilat decăderea morală în continuă creștere, ci ceea ce a creat Dumnezeu la început! De asemenea, răspunsul cuprinde și decretul lui Dumnezeu ca ce a creat El să nu fie modificat de oameni! *„Deci ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă.”* (Matei 19:6)

Cu toate acestea, omul încearcă să schimbe ceea ce nu îi place. El schimbă definițiile care îl deranjează, definiții care se situează de-a curmezișul căii alese de inima lui. Normalitatea este un astfel de „obstacol”. Prin natura ei, normalitatea nu ține cont de cultura oamenilor, de preferințele lor, de situația lor financiară, de studiile sau poziționarea lor intelectuală, nu ține cont de câți oameni o iubesc sau o urăsc, nu poate fi mituită, amendată, updatată, nu se lasă intimidată și pur și simplu nu se schimbă!

Normalitatea nu poate fi rezultatul deciziei unor oameni, nici măcar al unanimității! Există legi fizice clare, incontestabile, vechi, care sunt independente de voința umană. Avem legea gravitației, spre exemplu, care funcționează nealterată fără avizul oamenilor. Dacă șapte miliarde de oameni ar decide că un obiect care nu este susținut se va depărta de pământ, în loc să fie atras de pământ, oare se va schimba normalitatea? Nicidecum.

Normalitatea nu poate fi mituită. Recent, președintele SUA a încurajat politici de susținere financiară a asociațiilor din lumea a treia care promovează viața și familia. În aceeași măsură descurajează entitățile care promovează pruncuciderea. Ca o reacție imediată, Suedia a amenințat că va înceta sprijin financiar țărilor care acceptă politica pro-life propusă de SUA.[5] Chiar mai mult încearcă să convingă și alte țări să facă la fel. Se știe că Suedia este una dintre țările cu nivelul de trai cel mai ridicat din Europa. Această putere financiară însă nu poate schimba

5 http://www.independent.co.uk/news/world/europe/sweden-donald-trump-anti-abortion-rule-foreign-aide-ban-mexico-policy-organisations-pro-life-a7837591.html

normalitatea. Oricâte fonduri se alocă, ființa vie se va forma din două celule: una masculină și alta feminină, femeia va purta sarcina și va da naștere copiilor. Normalitatea nu poate fi mituită.

Lupta anti-normalitate sau de schimbare a normalității este susținută de formatorii de opinii: universitățile și mass-media. Se înmulțesc vocile care sunt pentru noua normalitate și sunt tot mai vocale. Adepții conservatori sunt considerați retrograzi, homofobi, intoleranți și le se adresează tot felul de apelative jignitoare. Cu toate acestea normalitatea se încăpățânează să se modernizeze. Faptul că o idee este susținută de majoritatea posturilor de televiziune nu o face autentică. Faptul că majoritatea universităților susțin un fals, nu îl va face o realitate. Normalitatea nu poate fi contrafăcută, nici schimbată.

Normalitatea este definită și de dicționare drept: „conformarea la un standard sau la un model comun; obișnuit, nu anormal, natural."[6] Oxford Living Dictionaries definește normalitatea drept „condiția de a fi normal, starea obișnuită a unei ființe, uzuale, așteptate."[7] The Free Dictionary definește normalitatea și mai scurt, drept „starea de a fi normal."[8] DEX-ul definește cuvântul „normal" drept: „care este așa cum trebuie să fie, potrivit cu starea firească, obișnuit, firesc, natural".

Există, negreșit, o stare normală, firească a lucrurilor, care nu este dată nici de majoritate, nici de minoritate, nici de formatorii de opinii, nici de oameni cu putere financiară, ci de Dumnezeu. Cu toate acestea omul nu se lasă până nu duce la nivelul cel mai înalt împotrivirea lui față de Dumnezeu. Acest nivel este cel legislativ, al normelor stabilite de oameni și apoi impuse tuturor. Omul vrea să iasă de sub autoritatea lui Dumnezeu pentru a deveni propria lui autoritate. Astfel el va decide și va legifera o „nouă normalitate".

Este exact ceea ce Dumnezeu ne-a scris prin Apostolul Pavel: *„S-au fălit că sunt înțelepți și au înnebunit; și au schimbat slava Dumnezeului nemuritor într-o icoană care seamănă cu omul muritor, păsări, dobitoace cu patru picioare și târâtoare. De aceea, Dumnezeu i-a lăsat pradă necurăției, să urmeze poftele inimilor lor; așa că își necinstesc singuri trupurile; căci au schimbat în minciună adevărul lui Dumnezeu și au slujit și s-au închinat*

6 http://www.dictionary.com/browse/normality

7 https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/normality

8 http://www.thefreedictionary.com/normality

făpturii în locul Făcătorului, care este binecuvântat în veci! Amin". (Romani 1:22-25). Odată înlocuit Dumnezeu, oamenii *„… au ajuns plini de orice fel de nelegiuire, de curvie, de viclenie, de lăcomie, de răutate; plini de pizmă, de ucidere, de ceartă, de înşelăciune, de porniri răutăcioase; sunt şoptitori, bârfitori, urâtori de Dumnezeu, obraznici, trufaşi, lăudăroşi, născocitori de rele, neascultători de părinţi, fără pricepere, călcători de cuvânt, fără dragoste firească, neînduplecaţi, fără milă. Şi, măcar că ştiu hotărârea lui Dumnezeu, că cei ce fac asemenea lucruri sunt vrednici de moarte, totuşi, ei nu numai că le fac, dar şi găsesc de buni pe cei ce le fac."* (Romani 1:29-32)

Omul care se consideră Dumnezeu este conștient în inima lui că faptele lui nu sunt corecte, dar se solidarizează cu alții asemenea lui și, ignorând informația pe care o are despre voința divină, luptă pentru cucerirea legislativului. Astfel vor avea întotdeauna o scuză pentru ce fac „este legal, deci este normal!" În acest mod anormalitatea este tratată drept normalitate și în consecință normalitatea este tratată ca anormalitate! Este punctul în care societatea are valorile complet inversate și cei care susțin normalitatea suferă!

Un astfel de caz a fost familia Parker din Lexington, Massachusetts, SUA.[9] Soțul și soția Parker au observat că fiul lor, de șase ani, care frecventa grădinița de la Estabrook Elementary School in Lexington, Massachusetts a primit o carte de Robert Skutch intitulată *Who's in a Family*. În această carte sunt prezentate tot felul de combinații care pot alcătui familia. Scopul cărții a fost să pună în mintea copiilor, înainte de a fi îndoctrinați de părinți bigoți, că părinții de același sex sunt o normalitate. David Parker a cerut conducerii școlii să se solicite acordul parental atunci când se prezintă curriculum homosexual, sau copilul să fie scos din clasă când se discută astfel de subiecte, dar a fost refuzat ferm.

În data de 27 aprilie 2005, în urma unei discuții cu directorul școlii, David Parker a insistat să i se respecte acest drept ca părinte, dar a fost amenințat cu arestul. Nu i-a venit să creadă când, câteva minute mai târziu, a fost arestat de Poliția din Lexington și încarcerat peste noapte. Apoi i s-a restricționat accesul pe proprietatea școlii și i s-a interzis să comunice cu profesorii.

Motivul pentru care i s-a refuzat cererea și a suferit arest, proces și o întreagă gamă de suferințe a fost unul simplu: căsătoria persoanelor

---

9 http://www.massresistance.org/docs/parker/main.html#section6

de același sex *era legală* în statul Massachusetts. Chiar dacă guvernatorul statului a avut o intervenție prin care susținea dreptul părinților să fie notificați despre aspectele legate de sexualitate, celelalte autorități au considerat că, din cauza legii în vigoare, acest drept nu le este permis. Astfel o lege care este împotriva normalității a creat efecte devastatoare pentru familiile care au avut curaj să declare și să ceară normalitatea!

Se putea evita o astfel de situație? Cu siguranță, dacă normalitatea era lăsată ca un arbitru între diferite libertăți de conștiință. Dar tocmai acest lucru a fost evitat. Au fost dezbateri, lupte, presiuni... ca legea să „ocrotească" o anumită orientare sexuală.

În concluzie, libertatea de conștiință[10] este un bun extrem de valoros care trebuie respectat, nu numai teoretic, dar și practic. Cetățenii au dreptul să gândească ce vor și să își exprime părerile, fără a suferi consecințe. Acest lucru duce inevitabil la conflicte între libertăți, conflicte care cer un arbitru. De obicei acel arbitru este legea. Dar legea trebuie să fie morală și conformă cu ordinea normală a lucrurilor. De aceea legea nu poate defini normalitatea, nici nu poate fi împotriva ei. Orice legiferare împotriva normalității este discriminatorie.

De aceea, normalitatea este arbitru suprem, pentru că normalitatea este expresia Creatorului. El a decis, la început, prin creație, cum funcționăm normal. Normalitatea se susține singură și asigură viața și existența noastră pe pământ. Libertatea mea de conștiință nu este nelimitată, ci limitată la parametrii normalității. Altfel ne autodistrugem.

Bibliografie

- Biblia, Traducerea Dumitru Cornilescu
- Bădrăgan, Sorin. „Thomas Helwys, pionierul baptist al libertății religioase", în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editura Universitară, București, 2013, pp. 536-7.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe, „Libertatea religioasă – temelie a demnității umane", în Daniela Ioana Bordeianu, Erika Androne, Nelu Burcea,

10 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Libertatea religioasă – temelie a demnității umane", în Daniela Ioana Bordeianu, Erika Androne, Nelu Burcea, *Manual pentru liderul Departamentului de Libertate religioasă*, Casa de editură "Viață și Sănătate", București, 2013, pp. 210-215.

Manual pentru liderul Departamentului de Libertate religioasă, Casa de editură „Viață şi Sănătate", Bucureşti, 2013, pp. 210-215.

- https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/normality
- http://evz.ro/homosexualitatea-integrata-normalitatehtml
- http://dexonline.ro:8080/definitie/libertate
- https://ro.wikipedia.org/wiki/Libertate_de_g%C3%A2ndire
- http://www.dictionary.com/browse/normality
- http://www.independent.co.uk/news/world/europe/sweden-donald-trump-anti-abortion-rule-foreign-aide-ban-mexico-policy-organisations-pro-life-a7837591.html
- http://www.massresistance.org/docs/parker/main.html#section6
- http://www.thefreedictionary.com/normality

EDUCAȚIE ȘI DEMOCRAȚIE

Dr. Daniel-Adrian NEAGU
Director editorial, Editura Viață și Sănătate
aadineagu@gmail.com
Prof. log. Gabriela-Alina NEAGU
Centrul Mun. București pentru Resurse și Asistență Educațională
alinalogoped@gmail.com

Abstract: Education and Democracy
The subject of the relationship between school and democracy is one that was widely discussed in recent years. This shows us its need and on the other hand the difficulty of its implementation. We will see in this article a brief presentation of the evolution of this concept, and its implications for today. It is important to understand that between school and society there is a two-way relationship. School shapes society, but society shapes school. The implementation of democratic principles at school level will provide a framework in which students will be able to rely on these principles, promote and help develop the world in which they live.
Keywords: education, democracy, school, teachers, students, principles, freedom, ethics, future, society, happiness

Introducere

Relația dintre școală și libertate este un drum cu dublu sens. Pe de-o parte, școala poate modela o societate, pe de altă parte societatea este cea care se ocupă de organizarea școlii și de programa ei. Din perspectiva aceasta, școala este o oglindă a societății, iar societatea este un produs al școlii. În acest context, a vorbi despre educație și libertate devine un subiect extrem de important atât pentru prezentul unei societăți, cât mai ales pentru viitorul acesteia. Este deja axiomatică ideea că democrația, disponibilitatea de a accepta libertatea celuilalt, respectul și compasiunea nu sunt achiziții cu care ne naștem, ci urmarea unor alegeri

pe care le facem în mod conștient, uneori cu prețul renunțării la propriile prejudecăți sau limitându-ne prea-multa libertate pentru a face loc și libertății celuilalt. Ori aceste comportamente trebuie deprinse în școală. Vom încerca pe parcursul acestui studiu să creionăm principalele domenii în care școala trebuie să fie un mijloc de învățare și de recunoaștere a libertății și democrației în general și a libertății de conștiință în special.

Premise

Când John Dewey a publicat în 1916 lucrarea sa *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, puțini se așteptau la impactul uriaș pe care avea să îl aibă în lumea educațională americană și nu numai. Chiar dacă multe dintre conceptele enunțate erau mai ușor de acceptat decât de realizat, studiul îi va aduce recunoaștere publică autorului și va marca felul în care educația va fi înțeleasă în secolul al XX-lea. „Dewey a dezvoltat un sens al sinelui care începe în relație cu ceilalți, un sine social care se dezvoltă pentru a deveni din ce în ce mai autonom și mai relațional pe măsură ce noi continuăm să relaționăm cu ceilalți."[1]

Nu putem nega însă și faptul că experimentarea modelelor democratice a dus la o popularizare a principiilor lor și că succesul lor va fi dat și de larga lor răspândire în perioada secolului al XX-lea, mai ales că în mentalul colectiv, aceste regimuri încep să fie asociate cu ideea de abundență și libertate. Pe de altă parte, educația însăși este un domeniu ce are nevoie de o dezvoltare permanentă, de o adaptare la prezent, dar mai ales la un viitor probabil. Succesul unei școli constă evident în formarea unor indivizi care își vor găsi cât mai bine locul într-o societate, care se vor potrivi unui mod de viață și unei piețe a muncii destul de diferită față de momentul în care aceștia își încep educația. Din cauza aceasta, există și o constantă de insucces în procesul educativ, constantă ce va fi de multe ori exploatată la nivelul discursurilor politice și nu numai, dar care în același timp ar trebui să îi motiveze pe cei ce „fac" educație să fie atenți la lumea din jur și deschiși la schimbare.

În 1987 a fost publicată de către Asociația Americană a Profesorilor, împreună cu alte organizații civice, *Education for democracy: a*

1 Barabara J. Thayer-Bacon, *Etica & Politica / Ethics & Politics, XII*, 2010, 1, pp. 134–156, disponibil online http://www2.units.it/etica/2010_1/THAYERBACON.pdf (03.11.2017) p. 136.

statement of principles: guidelines for strengthening the teaching of democratic values, în care se reafirma că modelul democratic este unul care trebuie promovat conștient în toate instituțiile de învățământ și la toate nivelurile. În Europa, se vorbește încă din 2006 de Comunitatea Europeană pentru Educație Democratică, ce reunește în prezent instituții de învățământ din majoritatea țărilor Europei și militează pentru implementarea principiilor educației democratice la nivelul școlilor și universităților. Avantajul unui asemenea model constă în promovarea nu doar la nivel teoretic a principiilor democratice, ci mai ales la nivelul practic al vieții școlare. Crearea unui astfel de cadru poate oferi un bun exemplu despre ce se poate face la nivelul întregii societăți. Toate aceste idei nu s-au dezvoltat însă de la sine. Ele sunt rezultatul unui proces început încă din secolul al XIX-lea și reafirmat de mai multe voci după începutul secolului al XX-lea.

Dewey spunea în capitolul întâi din *The School and Society* că „Idealurile cele mai bune și mai înțelepte pe care părinții le doresc pentru copiii lor ar trebui să fie năzuite de societate pentru toți copiii"[2]. Pornind de la felul în care copiii învață acasă, el creionează portretul școlii ideale, accentuând ideea că aceasta trebuie să fie o societate în miniatură, deoarecă ce copilul are nevoie să învețe prin experimentare, nu doar prin exprimări teoretice complexe. „Când natura și societatea sunt prezente împreună în clasă, când formele și instrumentele de învățare sunt subordonate principiului experienței, atunci... cultura poate fi cheia democrației."[3]

El observă corect că una dintre marile probleme ale timpului său era incapacitatea de a oferi copilului posibilitatea de a folosi, pe de-o parte, la orele de curs experiența câștigată în afara școlii și, pe de altă parte, de a aplica în viața de zi cu zi cunoștințele dobândite la școală. Tocmai de aceea el insistă că trebuie să existe o legătură mult mai strânsă între societate, familie și școală, o congruență mult mai mare între idealurile, dar mai ales între modelele și metodele folosite de fiecare dintre aceste entități pentru realizare obiectivelor educației. Dewey va arăta foarte clar că „există o legătură între democrație și educație și că atât felul în care școlile sunt organizate, cât și ceea ce se face acolo – în sensul de ce se predă și cum se predă, contează în încercarea de a stabili și susține o societate democratică."[4]

2 John Dewey, *The School and Society*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1900, p. 5.

3 *Ibidem*, p. 56.

4 Barabara J. Thayer-Bacon, op. cit, p. 145.

Așa cum am amintit anterior, ideile acestea nu izvorau totuși dintr-un vid. Într-un fel sau altul, ele mai fuseseră exprimate în secolul al XIX-lea de voci cărora nu li s-a dat însă suficientă importanță și care veneau mai ales din mediul religios. Comunitățile creștine conservatoare, încercaseră în mod constant, în timpul secolului al XIX-lea, organizarea unor școli pe principii cvasi-similare, dar sfârșiseră de multe ori prin a reveni la modelul popular, mult mai facil și mai convenabil financiar, în ciuda unor succese evidente ale metodei lor. Fie că vorbim de Colegiul Oberlin al lui Charles Finney, fie că vorbim de Colegiul Misionar Emanuel al lui Sutherland sau de alte asemenea școli, toate au încercat reformarea societății prin reformarea școlii, urmărind să creeze în cadrul școlii lor o societate în miniatură, împletind munca și studiul, abilitățile practice cu cele teoretice, pentru a oferi elevilor mai mult decât un tom de informații academice. Chiar dacă premisele filosofico-religioase ale acestora erau radical diferite de ale lui Dewey unele dintre ideile lor se vor regăsi în reformele promovate de el.

Perspective contemporane

În ciuda unor progrese evidente, subiectul nu este însă unul ce ar trebui ignorat, dimpotrivă, unul de o deosebită importanță pentru societatea de astăzi. Tot mai multe studii de specialitate observă că „tinerii votează mai puțin decât generația părinților lor, foarte rar acceptă să devină membrii ai unor partide politice, nu sunt interesați să îi cunoască pe oamenii politici și foarte rar îi susțin în perioada alegerilor”[5]. Acesta poate fi un real pericol pentru funcționarea democrațiilor pe termen lung și favorizează formarea unei clase politice ne-reprezentative și, uneori, interesată doar de voturile cetățeanului. Ori tocmai acest interes direct îi transformă pe oamenii politici în „specialiști” ai promisiunilor, și mai puțin în vizionari ai societății.

Iar școala este fi un mediu în care această realitate poate începe să se schimbe. Pentru aceasta nu este însă nevoie doar de un nou obiect de studiu. Dr. Wolfgang Beutel, de la Universitatea Firiedrich Schiller din Jena, observă corect că „o astfel de educație civică nu se poate desfășura într-un singur subiect școlar (într-o singură disciplină academică sau o singură oră în curriculum) atâta vreme cât acest fel de educație este mai

5 *School, Curriculum, and Civic Education for Building Democratic Citizens*, Ed. Murry Print, University of Sydney, Australia, Sens Publisher, Rotterdam, Netherlands, 2012, p. 1

mult o provocare și o experiență educațională pentru școala ca întreg: ea implică clasa, dar și viața școlii și, dincolo de ea, a societății”[6].

Evident, o astfel de perspectivă nu este rezervată doar studenților sau celor care descoperă că au ajuns la vârsta la care își pot exercita dreptul de vot. Dimpotrivă, ea trebuie să înceapă încă din primii ani de școală. „Valorile democratice – cum ar fi toleranța, empatia, cunoașterea de sine, capacitatea de a-ți schimba perspectiva, moduri constructive de rezolvare a conflictelor, capacitatea de a judeca etic și un simț al corectitudinii – determină aspecte ale învățării ce nu ar trebui experimentate cel târziu la clasele de gimnaziu.”[7]

Pentru realizarea unor obiective atât de îndrăznețe, nu sunt suficiente studiile sau declarațiile internaționale chiar dacă și ele au rolul lor în acest proces. Mai mult chiar, tradiția unui sistem școlar bazat de multe ori exclusiv pe competiție și pe realizarea programei cerute creează distanțe greu de recuperat între elevi. Măsurarea succesului clasei, prin succesul câtorva dintre elevii cunoscuți în plan academic, ascunde eșecul celorlalți. Iar consecința cea mai îngrijorătoare este că acest model imprimă în mintea elevilor un model de societate în care succesul lor este legat de realizările unor elite – culturale, politice, sportive etc., și mai puțin de ceea ce fiecare reușește să facă la nivel personal sau, și mai puțin, de ceea ce indivizii reușesc să facă împreună. Ori tocmai exersarea capacității de a evalua și a lua decizii, împreună cu aprecierea fiecărei opinii pot crea premisele dezvoltării unei societăți democratice și libere, iar aceste capacități trebuie dezvoltate încă din primii ani de școală. „Abilitatea politică de a judeca, reprezintă, de fapt, abilitatea esențială a cuiva de a decide pentru sine ce este bine și ce este rău.”[8] Atunci când elevilor li se oferă posibilitatea să ia cuvântul, când sunt evaluați în mod onest și deschis, când sunt apreciați pentru calitățile lor sau când au voie să nu fie de acord cu profesorul sau cu colegii lor și nu sunt marginalizați pentru aceasta, ei învață felul în care o societate democratică trebuie să funcționeze. Aceste deprinderi îi pot ajuta mai târziu să arate respect, să se împotrivească abuzurilor, să îi aprecieze pe ceilalți și să se implice în rezolvarea problemelor comune.

6 Dr. Wolfgang Beutel, *School, Curriculum, and Civic Education for Building Democratic Citizens*, Ed. Murry Print, University of Sydney, Australia, Sens Publisher, Rotterdam, Netherlands, 2012, p. 8

7 *Idem*, p. 9

8 Möller, 2008, citat în Beutel, op. cit., p. 11.

În contextul diversității etnice și culturale de astăzi, aceste aspecte ale educației sunt poate mai ușor de înțeles. Tocmai de aceea, șansele de reușită par mai mari astăzi decât altădată. Pentru asta este însă nevoie de o filosofie a educației și de principii pedagogice asumate atât de școală la nivel general, cât și de cadrul didactic – uneori pregătit după un alt model educațional, la nivel particular. Dr. Ahmed Doğanay afirma deschis: „Îna trebarea «Ce fel de cetățean?» constituie punctul de pornire al dezvoltării oricărui curriculum."[9] El explică totuși că acesta nu este o ignorare a nevoilor elevilor, ci tocmai un răspuns la aceste nevoi. Școala nu trebuie să creeze cetățeni imaginari, ci ea trebuie să ofere cele mai bune instrumente prin care elevii să se poată dezvolta pentru societatea în care vor trăi, vor munci și vor căuta să fie fericiți. Dar pentru dezvoltarea acestor planuri de învățământ este evident nevoie de profesori. Nu putem vorbi de educație și democrație fără să amintim aici rolul uriaș al profesorilor. Aceștia însă nu pot dezvolta modele educaționale complexe de unii singuri. Felul în care ei sunt percepuți și tratați la nivelul societății și al școlii determină implicit felul de educație pe care ei îl vor promova printre elevii lor. Democrația în plan educațional înseamnă o perspectivă corectă asupra celor trei domenii ale vieții profesorului: ca cetățean, ca angajat și ca persoană.[10]

Experimentarea drepturilor democratice în toate aceste domenii vor asigura educatorului cadrul în care el poate implementa la nivelul clasei principiile democratice pe care este chemat să le predea elevilor săi. Societatea în general și autoritățile școlare în special trebuie să vegheze ca toate aceste dimensiuni ale vieții cadrului didactic să fie respectate și promovate.

Concluzii

Democrația și educația reprezintă, atât luate separat, cât și împreună, una dintre marile provocări ale secolului XXI-lea. Chiar dacă subiectul nu este nou și chiar dacă unele lucruri par înțelese de la sine, rămân multe necunoscute ce au nevoie de o cercetare amănunțită, de dezbateri oneste și de observații sincere.

9 Dr. Ahmed Doğanay, *School, Curriculum, and Civic Education for Building Democratic Citizens*, Ed. Murry Print, University of Sydney, Australia, Sens Publisher, Rotterdam, Netherlands, 2012, p. 22.

10 Anthony Hartnett & Michael Naish (1993) Democracy, Teachers and the Struggle for Education: an essay in the political economy of teacher education, Curriculum Studies, 1:3, 335-348, DOI: 10.1080/0965975930010303, p. 345.

Susținerea unei societăți democratice, libere și deschise pentru cetățeni implică o educație organizată și planificată în această direcție. Mai mult decât în teorie, elevii trebuie să învețe încă din clasele primare principiile fundamentale ale libertății și democrației și trebuie să le experimenteze la nivelul lor de cunoaștere și dezvoltare. Pentru aceasta este însă nevoie de un sistem etic consecvent, bazat pe principii constante și sigure, care să asigure o continuitate a valorilor și a comandamentelor de viață care conduc la bunăstare și împlinire. Noi credem că morala creștină poate asigura un astfel de cadru necesar de educație și dezvoltare.

Pentru aceste obiective, este necesar ca școala însăși să fie condusă după principii democratice, să respecte libertatea cadrelor didactice și să promoveze un climat de deschidere și corectitudine. Credem că, în acest context, respectarea drepturilor acestora ca cetățeni, angajați și persoane private ar trebui să fie nu doar un imperativ, ci o modalitate obișnuită de a vedea lucrurile.

Așa cum spuneam la început, democrația și respectarea libertății celuilalt nu sunt în cazul nimănui înnăscute, ci ele trebuie învățate și exersate. Chiar dacă nimănui nu îi este dat să știe cum va fi lumea de mâine, putem să ne pregătim să trăim în ea cu demnitate și înțelepciune.

Bibliografie selectivă

- Beutel Wolfgang, *School, Curriculum, and Civic Education for Building Democratic Citizens*, Ed. Murry Print, University of Sydney, Australia, Sens Publisher, Rotterdam, Netherlands, 2012.
- Dewey John, *The School and Society*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1900.
- Doğanay Ahmed, *School, Curriculum, and Civic Education for Building Democratic Citizens*, Ed. Murry Print, University of Sydney, Australia, Sens Publisher, Rotterdam, Netherlands, 2012.
- Hartnett Anthony & Naish Michael (1993) Democracy, Teachers and the Struggle for Education: an essay in the political economy of teacher education, Curriculum Studies, 1:3, DOI: 10.1080/0965975930010303.
- Thayer-Bacon Barabara J., *Etica & Politica / Ethics & Politics, XII*, 2010, 1, disponibil online http://www2.units.it/etica/2010_1/THAYERBACON.pdf (03.11.2017).

LIBERTATEA RELIGIOASĂ ȘI DE CONȘTIINȚĂ DIN PERSPECTIVĂ EVANGHELICĂ

Lect. univ. dr. Elisei RUSU
Institutul Teologic Creștin după Evanghelie „Timotheus" din București
elisei.rusu56@gmail.com

Abstract: Freedom of Religion or Belief from an Evangelical Perspective. Religious freedom and freedom of conscience are two of the most important elements of a modern democratic society. Although many nations declare that religious freedom and freedom of conscience are respected in their societies, in practice not all of them do that all the time and in all circumstances. In this article will be presented from an evangelical perspective some positive and negative attitudes displyed by societies and people in relationship with religious freedom and freedom of conscience.
Keywords: Bible, conscience, evangelical, freedom, religion

Introducere

Libertatea religioasă și libertatea de conștiință sunt două noțiuni fundamentale ale unei societăți democratice moderne. Pentru a defini cât mai corect, dar și realist libertatea religioasă trebuie să se ia în considerație felul în care diferite guverne și societăți promovează, restricționează sau reglementează libertatea religioasă prin constituțiile și legile lor. De asemenea, în definirea libertății religioase, este important să se identifice modelele regionale, ale sistemelor politice și ale tradițiilor religioase. La acestea, Hurd adaugă „O altă problemă foarte importantă este identificarea posibilelor amenințări împotriva libertății de conștiință și credință, și cum acestea determină frontierele legale."[1]

1 Elizabeth Shakam Hurd (2015). *Beyond religious freedom: the new global politics of religion*. Princeton University Press, Princeton, NJ, p. 22.

Un alt aspect important este felul în care mentalitatea publică percepe libertatea de conștiință. În multe situații, libertatea religioasă și libertatea de conștiință sunt luate împreună deoarece există credința că religia dictează conștiința, dar în ultimele studii se observă că acestea două sunt distincte, chiar dacă există o anumită corelare între ele. În lucrarea *Free to Believe: Rethinking Freedom of Conscience and Religion in Canada* [Liber să crezi: Reconsiderarea libertății de conștiință și religie în Canada], Waldrom susține acest lucru:

> Conștiința se asociază cu toate tipurile de sisteme de credință, nu numai religioase. Adesea, conștiința este motivul pentru care un anumit sistem de credințe este ales. Cu siguranță că sistemul de credințe ales va afecta conștiința cuiva deoarece cele mai multe religii au cel puțin un aspect de învățătură morală al sistemului lor de credințe. Deci este o interacție complexă între conștiință și credință. Conștiința creează o dedicare puternică intelectuală și emoțională față de faptul că anumite lucruri sunt bune iar altele, rele. Aproape nimeni, nici chiar cel mai relativist gânditor din societatea noastră, nu este lipsit de o anumită formă de conștiință. Pe cei pe care îi descoperim că nu au conștiință îi clasăm ca sociopați și-i considerăm anormali.[2]

Libertatea religioasă și libertatea de conștiință au un impact major în mentalitatea publică în lume. În societățile în care religia are libertatea de a se manifesta la nivelul cel mai înalt al dreptății și corectitudinii într-o competiție non-violentă la ideilor, istoria a demonstrat că impactul social asupra omului este pozitiv. Marshall recunoaște că

> Libertatea religioasă care este promovată într-un mod activ va funcționa ca un stimulent pentru respect, grijă față de semeni, iertare și umilință, atât în națiune, cât și între națiuni. Realiștii îne căpățânați care militează pentru control absolut nu-și pot permite să ignore sau să submineze „puterea de persuasiune" a libertății religioase și efectele ei sociale și stabilizatoare... Persoana care trăiește într-o societate și sub o conducere a legii care respectă libertatea ei religioasă și de conștiință, va fi mai mult ca sigur loială statului și va fi motivată să practice în societate etica religioasă pe care o are într-un mod responsabil și constructiv.[3]

2 Mary Ann Waldrom (2013). *Free to Believe: Rethinking Freedom of Conscience and Religion in Canada*. University of Toronto Press, Toronto, Canada, p. 196.

3 Paul A. Marshall (Ed.) (2008). *Religious Freedom in the World*. Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., p. 322).

Deși exemplele pozitive ar trebui să încurajeze toate societățile să militeze pentru libertate religioasă și de conștiință, sunt și multe exemple de încălcări ale drepturilor omului în aceste domenii fundamentale. În urma cercetării făcute la începutul anilor 2000 de către Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life și publicate în decembrie 2009, „aproximativ 70 la sută din populația lumii trăiește sub regimuri care restricționează libertatea religioasă."[4] Pornind de la aceste date, editorul Hertzke descoperă diferite tipuri de restricții religioase și abuzuri ale autorităților guvernamentale:

> În 66 la sută din țările lumii, diferite nivele de autorități guvernamentale au intervenit în închinare sau alte practici religioase, inclusiv în expresii religioase și afilieri. În aproape 50 de procente, membrii unui grup religios (sau mai multe) au fost uciși, abuzați fizic, închiși, reținuți sau strămutați din casele lor de funcționari guvernamentali de la nivel statal sau local.[5]

Aceste date atât de îngrijorătoare ar trebui să atragă atenția lumii moderne la felul în care se practică libertatea religioasă astăzi în lume. Faptele aceste sunt cu atât mai îngrijorătoare, dacă ne amintim că „în ultimele trei decenii Biroul ONU pentru Raportare Specială a Libertății Religioase și de Credință a promovat libertatea religioasă, concentrându-se pe acordul statului de a se alinia convențiilor regionale și internaționale pentru drepturile omului, inclusiv pe Articolul 18 din Declarația Universală a Drepturilor Omului din 1948."[6]

Citind aceste date, majoritatea oamenilor se gândesc, poate, că în marile democrații această problemă fundamentală a fost rezolvată de mult. În realitate, chiar în Statele Unite Institutul Rutherford a descoperit în anii 90 că problemele produse de încălcarea drepturilor părinților nu sunt rezolvate. În Introducerea la *Handbook on Religious Liberty Aroud the World*, al Institutului Rutherford, John W. Whitehead observa că

> Mulți americani vor să creadă cu disperare că problemele grave ale libertății religioase și drepturile părinților sunt rezolvate,

4 www.PewForum.org (2011). *Raising Restrictions on Religion-One third of the world's population expereince an increase*. (Accesat 18 august 2017)

5 Allen D. Hertzke (ed.) (2013). *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*. Oxford University Press, New York, NY, p. 89.

6 Elizabeth Shakam Hurd (2015). *Beyond religious freedom: the new global politics of religion*. Princeton University Press, Princeton, NJ, p. 140.

> dar nu este chiar așa. Adevărul este că activitatea Institutului Rutherford crește zilnic. În ciuda vorbăriei sforăitoare care se aude în toată țara, sunt școli care zilnic continuă să încalce libertatea religioasă a elevilor, a profesorilor și a grupurilor religioase: drepturile părinților sunt distruse intenționat, nu numai că sunt ignorate; persoanele religioase sunt batjocorite și brutalizate în continuare la locul de muncă; dezbaterile academice includ foarte rar puncte de vedere care ar putea fi considerare ca fiind tradițional iudeo-creștine.[7]

În astfel de situații, când drepturile omului sunt încălcate, creștinii ar trebui să-și pună întrebarea care ar trebui să fie atitudinea lor dacă vor să-și exercite libertatea religioasă și de conștiință. În general, în problema drepturilor omului creștinii se împart în două categorii: unii care consideră că un creștin nu trebuie să lupte pentru drepturile lui și alții care consideră că este important să ia atitudine atunci când libertatea religioasă și de conștiință sunt încălcate. Indiferent de poziția adoptată, ambele grupări se bazează pe anumite texte biblice pe care le interpretează diferit. În cartea *Where Do I Draw the Line?* (Cât de departe pot să merg?), Farris[8] pune mai multe întrebări frecvent întâlnite în această dezbatere. Din cauza spațiului limitat alocat acestui articol, autorul va aborda numai trei dintre aceste întrebări:

1. Când „luăm atitudine" pentru credința noastră și când „întoarcem celălalt obraz"?

Ca răspuns la această întrebare Farris citează Evanghelia după Matei 5:39-44, Psalm 94:16 și Efeseni 5:11. De asemenea reamintește și două episoade din viața împăratului David: când a fost înfruntat de Șimei iar el nu a răspuns cu violență (2 Samuel 16:5-14) și lupta cu filisteanul Goliat ale cărui blesteme erau împotriva Persoanei și Caracterului lui Dumnezeu (1 Samuel 17:26). În concluzie, răspunsul la această întrebare este că, dacă creștinul este confruntat cu o problemă care sfidează principiile lui Dumnezeu, loialitatea față de credința și misiunea creștină sau datoria de a-și apăra copiii, îl determină să susțină ferm principiile biblice.[9]

7 Pedro C. Moreno (Ed.) (1996). *Handbook on Religious Liberty Around the World*. Charlottesville, VA: The Rutherford Institute, p. 2.

8 Michael P. Farris (1992). *Where Do I Draw the Line?* Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, pp.15-30.

9 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Religious Freedom and the Spirit in Which it Should Be Defended", *Liberty Today – Trends & Attitudes,* Bern, Switzerland, nr.1, 2014-nr.2, 2015, pp.61-63.

2. Ce atitudine luăm când suntem confruntați de o autoritate de stat, deoarece Biblia spune că trebuie să fim supuși stăpânirilor?

La această întrebare, Farrris răspunde la versetul 1 din Romani 13 cu câteva exemple din cartea profetului Daniel. Un exemplu este atitudinea de „neascultare" a lui Daniel față de autoritatea babiloniană, care le ceruse să mănânce din bucatele de la masa împăratului și să bea vinul împăratului (Daniel 1). Al doilea exemplu este cel al prietenilor lui Daniel, Șadrac, Meșac și Abed-Nego, care au refuzat să se închine idolului împăratului și au fost aruncați în cuptorul încălzit de șapte ori peste normal. Ei au fost eliberați într-un mod miraculos de Dumnezeu (Daniel 3). Cel de-al treilea exemplu este cel al lui Daniel, care a continuat să se roage lui Dumnezeu, deși decretul dat de Darius fusese ca tot imperiul să se roage timp de treizeci de zile numai lui. „Neascultarea" lui Daniel l-a trimis în groapa cu lei. Și aici Îngerul Domnului a închis gura leilor care nu l-au rănit pe Daniel. (Daniel 6). Răspunsul la această întrebare este că, dacă creștinul este obligat să facă ceva ce nu-i place din motive personale, trebuie totuși să facă ce i se cere. Numai în cazul în care se cere ceva împotriva principiilor și poruncilor lui Dumnezeu, creștinul trebuie să se opună pe față.

3. Trebuie să respectăm separarea dintre stat și biserică?

Ca răspuns la această întrebare, Farris merge la originea acestei expresii care este folosită greșit de foarte mulți. Iată cum explică Farris care este originea expresiei „separarea dintre stat și biserică":

> Această expresie a fost creată de Thomas Jefferson într-o scrisoare adresată unii asociații baptiste din Connecticut... Asociația Baptistă din Danbury i-a scris lui Jefferson ca să-i ceară să declare o Zi națională a Mulțumirii, așa cum au procedat George Washington și John Adams în timpul mandatului lor prezidențial. Jefferson a refuzat să facă lucrul acesta, spunând că el crede că o astfel de declarație ar contraveni „separării dintre stat și biserică". Într-un mod clar și specific, Jefferson a argumentat că un guvern nu are puterea de a declara o sărbătoare care să îndrepte oamenii spre Dumnezeu.[10]

Din aceste răspunsuri se poate trage concluzia că libertatea religioasă și de conștiință se manifestă în primul rând într-o relație personală

10 Michael P. Farris (1992). *Where Do I Draw the Line?* Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, p. 27.

bună cu Dumnezeu, dar și într-o relație de respect și apreciere față de semen. Într-o societate în care credința în Dumnezeu este respectată și practicată, societatea înflorește și oamenii devin mai omenoși, mai conștiincioși și dornici să facă bine în jurul lor și să lucreze într-un mod eficient la dezvoltarea societății în care trăiesc.

În același timp, în societățile în care religia este restricționată, iar libertatea conștiinței este îngrădită, societatea se fragmentează, tensiunile interreligioase se adâncesc și încrederea și respectul dispar. Soluția pentru a elimina sau stopa această atitudine este să promovăm libertatea religioasă și de conștiință în mediul în care ne-a așezat Dumnezeu. Biblia ne învață să ne rugăm pentru binele cetății în care ne-a așezat (Ieremia 29:7) și să facem totul bine, ca pentru Domnul (Efes. 6:7-8; Col. 3:17).

Bibliografie

- Farris, Michael P. (1992). *Where Do I Draw the Line?* Minneapolis, MN: Bethany House Publishers.
- Hertzke Allen D. (Ed) (2013). *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*. Oxford University Press, NY.
- Hurd, Elizabeth Shakam (2015). *Beyond religious freedom: the new global politics of religion*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Marshall Paul A. (Ed.) (2008). *Religious Freedom in the World*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland.
- Moreno, Pedro C. (Ed) (1996). *Handbook on Religious Liberty Around the World*. The Rutherford Institute, Charlottesville, VA.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe (2014,2015),„Religious Freedom and the Spirit in Which it Should Be Defended”, *Liberty Today – Trends & Attitudes*, nr.1 – nr.2, Bern, Switzerland.
- Waldrom, Mary Anne (2013). *Freedom to Believe: Rethinking Freedom of Conscience and Religion in Canada*, University of Toronto Press, Toronto, Canada.
- www.PewForum.org (2011). *Raising Restrictions on Religion-One third of the world’s population experience an increase*.

CONŞTIINȚA LIBERĂ – UN ARGUMENT ÎN FAVOAREA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Lect. univ. dr. Virgil PEICU
Institutul Teologic Adventist, Cernica
gylpey@yahoo.com

Abstract: Free Consciousness - An Argument in Favor of the Existence of God. Roger Penrose, a great British physicist, formulated in 2004 the theory that mathematics, material world and human conscience would constitute the structural elements of the universe, and that it is a mystery how the three elements (Matter, energy and movement) interact together to create the universe we inhabit. How does conscience appear? This question was asked by Plato when he presented the world of ideas, admitting that it was a mystery. Science still has no answer beyond the acceptance of God the Creator. (Penrose, 2004) In his work „Mathematics and the Divine", Ian Mueller, a specialist in ancient Greek philosophy, says that the world of ideas belongs to the domain of divine. Conscience does not manifest itself as a physical presence, although its images and thoughts mysteriously guide our physical daily life. (Bergmans, 2004)
Because he could not find a place for it in his scientific materialism, Daniel Dennett, an atheist philosopher, denied the existence of human conscience. (Dennett, 1991) Another renowned philosopher, Thomas Nagel, wrote in 2012 that because conscience cannot be explained based on materialist philosophy, we must no longer use scientific materialism to try to explain human existence. Human conscience is an argument in favor of God's existence. (Nagel, 2012)
Keywords: argument, conscience, reason, faith, existence, materialism, naturalism

---

Argumentul din conştiință a fost considerat în trecut ca un argument minor în dovedirea existenței lui Dumnezeu, dar în ultimul deceniu acest argument a început să treacă în prim planul reflecției teologice

şi filosofice. Creşterea semnificației şi valorii acestui argument în dezbaterile din filosofia religiei poate fi înțeleasă prin apariția unor noi abordări, atât în ştiințe, cât şi în filosofie. Din perspectiva ştiințelor naturii, şi în primul rând a biologiei, chiar gânditorii care acceptă teoria evoluției, în forma ei clasică sau în cea actuală, consideră că conştiința pare a fi o noutate radicală în univers, care nu este prefigurată de efectele ulterioare ale Big Bang-ului. Astfel, naturalistul Colin McGinn se întreabă: „Cum poate simpla materie să genereze conştiința? Cum a putut evoluția să transforme apa țesutului biologic în vinul conştiinței?" [McGinn, 1999, p.13-14]. Chiar unii naturalişti care acceptă materialismul ştiințific şi fizicalismul secolului XX şi consideră că tot ceea ce există în univers este materie, energie şi mişcare şi că înşişi oamenii sunt produsul evoluției speciilor, atunci când se referă la suflet, fac referințe voalate la puterea explicativă a teismului în ceea ce priveşte conştiința.

Teismul şi naturalismul în explicarea conştiinței

Gânditorii teişti consideră că entitățile mentale sunt fapte recalcitrante pentru naturalişti, deşi naturaliştii au propus diferite explicații ale conştiinței. Noi vom face o analiză comparativă între explicațiile teiste ale conştiinței, pe de o parte, şi explicațiile naturaliste cele mai relevante ale acesteia, pe de altă parte. Explicațiile teiste au ca punct de plecare înțelegerea comună a stărilor mentale şi ale subiecților care au aceste stări mentale, cum ar fi senzațiile, gândurile, credințele, dorințele, actele de voință etc. Înțelese în acest fel, stările mentale nu sunt stări fizice în niciun sens, deoarece ele au trăsături cum ar fi, de pildă, intenționalitatea, care nu există la stările fizice. Trăsăturile pe care le au stările mentale pe care nu le au stările fizice sunt următoarele:

- Există o senzație calitativă naturală de a avea o stare mentală cum ar fi durerea.
- Multe stări mentale au intenționalitate, adică ele sunt orientate spre un obiect.
- Stările mentale sunt interne, private şi imediate pentru subiectul care le are.
- Ele reclamă o ontologie subiectivă, adică stările mentale în mod necesar le au subiecții la persoana întâi.

- Stările mentale nu au trăsături fundamentale care caracterizează stările fizice (cum ar fi întinderea spaţială, localizarea) şi în general nu pot fi descrise folosind limbajul fizic.

Explicaţia teistă

Argumentul din conştiinţă poate fi prezentat atât ca inferenţă inductivă, cât şi ca inferenţă deductivă. Ca un argument inductiv, el poate fi înţeles în felul următor: fiind date teismul şi naturalismul ca opţiuni autentice în cadrul general al sistemului nostru de credinţe, putem spune că teismul oferă o explicaţie mai bună a conştiinţei decât naturalismul. Astfel, existenţa conştiinţei confirmă superioritatea teismului cel puţin sub aspect metodologic, decât naturalismul. Teiştii prezintă argumentul din conştiinţă şi sub formă deductivă. Una dintre versiunile deductive ale argumentului din conştiinţă este următoarea:

1. Există într-adevăr stări mentale non-fizice autentice.
2. Există o explicaţie pentru existenţa stărilor mentale.
3. Explicaţia persoanlă este diferită de explicaţia din ştiinţele naturii.
4. Explicaţia pentru existenţa stărilor mentale este fie personală, fie naturalist-ştiinţifică.
5. Explicaţia nu este una naturalist-ştiinţifică.
6. Deci explicaţia este una personală.
7. Dacă explicaţia este personală, atunci ea este teistă.
8. Deci explicaţia este teistă. [Moreland, 2004, p.206]

Alţi filosofi teişti au elaborat versiuni puţin diferite de cele menţionate mai sus, care iau în consideraţie corelaţia mental-fizic, şi nu doar existenţa stărilor mentale.

Cele mai discutabile şi susţinute critici din partea non-teiştilor sunt premisele (2), (4) şi (5). Premisa (3) se bazează pe supoziţia că explicaţia personală diferă de explicaţiile nomologice cauzale folosite pe scară largă în ştiinţa naturii. Teiştii care susţin argumentul din conştiinţă apelează la diferenţa dintre aceste două modele de explicaţie pentru a justifica premisa (2), iar această explicaţie nu poate fi oferită de ştiinţele naturii.

Premisa (7) este mult mai puţin pusă sub semnul îndoielii. Ca și în cazul celorlalte argumente, una dintre problemele care apar aici este aceasta: în ce măsură acest argument implică existenţa doar a unei

divinități unice. Principiul economiei (de gândire) ne arată că nu este cazul să postulăm mai multe entități (în cazul discutat mai multe zeități) când o singură entitate este suficientă. Luate împreună argumentele pentru existența lui Dumnezeu ne oferă o înțelegere mai profundă pentru un singur Dumnezeu și care se armonizează cel mai bine cu Dumnezeul revelat al teismului iudeo-creştin.

Există cel puțin patru considerente pentru a arăta că o explicație naturalistă nu este posibilă pentru existența stărilor mentale sau a corelației lor regulate cu stările lor fizice.

(1) Uniformitatea naturii. Gânditorii teişti consideră că istoria dezvoltării cosmosului este prezentată ca o rearanjare a micro-părților de materie în structuri din ce în ce mai complexe conform legilor naturale. În reprezentarea naturalistă a materiei, ea este o substanță fizică brută. Apariția conştiinței pare să fie un caz de creere a ceva din nimic. În general, reacțiile fizico-chimice nu generează conştiință şi ele există în creier. Însă creierul pare asemănător cu alte părți ale trupului, toate fiind ansambluri de celule care pot fi descrise complet în termeni fizici. Și apare pentru teişti în mod firesc întrebarea: cum cauze asemănătoare produc efecte radical diferite? Apariția minții (conştiinței, sufletului) este absolut impredictibilă şi inexplicabilă. Această discontinuitate radicală este o ruptură neomogenă în lumea naturală. În mod asemănător, stările fizice au extensiune spațială şi localizare, însă stărilor mentale se pare că le lipsesc caracteristicile spațiale. Spațiul şi conştiința, în mod întâmplător, ciudat, sunt împreună. Din punct de vedere naturalist este absolut inexplicabil cum materia structurată spațial poate să genereze stări mentale non-spațiale.

(2) Corelațiile regulate între tipurile de stări mentale şi stări fizice par absolut, în mod radical, contingente. Cum să explicăm stările noastre mentale ca durerea, veselia, iubirea, ş.a.m.d. corelându-le cu stări specifice ale creierului? Filosofia, în general, şi filosofia minții, în special, oferă unele experimente mintale care evidențiază dificultatea sau chiar imposibilitatea corelării necesare între stările mentale şi stările creierului. Vom menționa două dintre cele mai cunoscute stări conceptibile, una clasică şi alta mai recentă. Cea clasică este cunoscută ca ipoteza „spectrului inversat” sau a lumilor qualia inversate, lumi unde oamenii disting obiectele roşii de celelalte obiecte şi folosesc cuvântul „roşu” în timp ce le indică,

însă fac aşa pe baza faptului că au o senzaţie de albastru când se uită la obiectele roşii şi care au o senzaţie de roşu când privesc la obiectele albastre. Astfel de lumi sunt conceptibile şi, deci, posibile. De asemenea, putem să concepem „zombies", creaturi din punct de vedere fizic nedistincte de fiinţele umane normale, însă care sunt lipsite complet de experienţe conştiente, de conştiinţă.

Pentru teist, indiferent de cantitatea de cunoştinţe pe care o avem despre starea creierului, nu ne va ajuta să răspundem la întrebările care apar referitoare la existenţa şi natura precisă a corelaţiilor mental-fizic. Fiind dată cerinţa necesităţii cauzale pe care trebuie să o satisfacă explicaţiile cauzale naturaliste, în principiu, nu există nicio explicaţie naturalistă fie pentru existenţa stărilor mentale fie a corelaţiilor lor regulate cu stările fizice. Pentru naturalist, caracterul regulat al corelaţiilor minte-corp trebuie să fie luate ca fapte brute contingente. Însă aceste fapte sunt inexplicabile dintr-un punct de vedere naturalist şi ele sunt absolut unice în comparaţie cu toate celelalte entităţi din ontologia naturalistă. Astfel, afirmaţia că stările mentale şi corelaţiile lor regulate cu anumite stări ale creierului este un fapt natural, reprezintă un cerc vicios.

Dificultăţile explicaţiei naturaliste

Naturalistul Terence Horgan recunoaşte că „într-un cadru conceptual metafizic care pretinde că merită să se numească „materialism", „naturalism" sau „fizicalism", faptele superveniente (complementare) trebuie, de fapt, să fie explicabile decât să fie considerate „sui generis". [Horgan, 1993, pp. 313-314] Tocmai faptul că existenţa conştiinţei şi corelaţia sa cu materia este contingentă – consideră teiştii – corespunde perfect cu explicaţia personală teistă, conform căruia Dumnezeu poate fi o fiinţă necesară, însă alegerea şi decizia lui Dumnezeu de a crea fiinţe conştiente şi de a corela anumite tipuri de stări mentale cu anumite tipuri de stări fizice ar fi alegeri contingente.

Cei mai mulţi naturalişti consideră că toate entităţile sunt fie fizice, fie depind de entităţi fizice în ce priveşte existenţa şi comportarea lor. Una dintre implicaţiile acestei viziuni este acceptarea închiderii cauzale a fizicului. Conform acestei viziuni, când se cercetează antecedentele cauzale ale oricărui eveniment fizic, niciodată nu va fi abandonat nivelul fizicului. Efectele fizice au doar cauze fizice. Respingerea principiului

închiderii cauzale nu implică o respingere a posibilității unei teorii fizice inteligibile și complete a tuturor fenomenelor fizice. Astfel, dacă fenomenele mentale sunt într-adevăr fenomene non-fizice atunci ele trebuie să fie efecte epifenomene, adică efecte cauzate de fizic, dar care ele însele nu au puteri cauzale. Însă pentru teist epifenomenalismul este fals. Dar cauzalitatea mentală pare incontestabilă, însă pentru naturalist, mentalul are puteri cauzale doar dacă el este într-un mod sau altul identificat cu fizicul. Admiterea entităților mentale nonfizice, epifenomenale, poate fi considerată ca o respingere a naturalismului deoarece, dacă o versiune a naturalismului implică epifenomenalismul, iar epifenomenalismul este fals, atunci acea versiune a materialismului este falsă.

Astfel un naturalist de talia lui D. M. Armstrong consideră că: „Dacă principiile implicate în analiza unui sistem spațio-temporal atotcuprinzător, care este realitatea, ar fi complet diferite de principiile actuale ale fizicii, în particular, dacă ele implică apelul la entități mentale cum ar fi scopurile, intențiile, atunci am putea considera analiza ca o falsificare a naturalismului." [Armstrong, 1978, p. 262] De asemenea, teiștii consideră că explicațiile evoluționiste bazate pe ideea evoluției propusă la început de Darwin sunt defectuoase și deci inacceptabile. Teiștii consideră că pentru teoria evoluției, organismele biologice reprezintă cutii negre deoarece, în măsura în care un organism primind anumite inputuri, acestea generează outputuri comportamentele adecvate, corecte, subordonate nevoii de supraviețuire. Ceea ce se petrece în interiorul organismului este irelevant și devine semnificativ pentru procesul evoluției când un output este eficient. Mai precis, output-ul, și nu ceea ce îl cauzează, este cel care contează, are legătură cu avantajul reproductiv. Mai mult decât atât, funcțiile pe care organismele le îndeplinesc conștient (presupun conștiință) ar putea la fel de bine să fie îndeplinite în mod inconștient. Deci atât existența pură a stărilor conștiente, a conținutului lor mental precis, cât și corelația lor regulată cu tipuri de stări fizice se situează în afara explicației evoluționiste.

Replicile naturaliste la adresa teismului sunt extrem de diversificate, dar care totuși se bazează pe anumite principii metodologice, epistemologice și ontologice comune. Astfel, toate versiunile naturaliste consideră că o cunoaștere autentică nu poate fi oferită decât de știința naturii bazată exclusiv pe cercetarea empirică și respingerea analizei conceptuale,

filosofia și teologia, în general, neoferind cunoașterea autentică despre fapte. Altfel spus, naturalismul presupune o atitudine epistemică ce presupune un scientism slab sau puternic. Naturalismul consideră că toate fenomenele, inclusiv stările mentale, pot fi descrise exclusiv în termeni specifici științelor naturii unde locul central îl ocupă teoria fizică (atomică și cuantică) despre materie și biologia evoluționistă. De asemenea, ontologia generală a naturalismului admite doar entități care se caracterizează printr-o similaritate relevantă cu acelea care sunt concepute a fi descrise de o teorie fizică definitivă, completă. În particular, în ceea ce privește stările conștiente, naturaliștii consideră că descrierea obiectivă a acestora ține de persoana a treia, dar specificul subiectiv al acestora nu poate fi surprins decât la persoana întâi. Naturaliști, remarcabili specialiști în cercetarea creierului, minții și conștiinței, resping prima premisă a argumentului din conștiință, și anume că există cu adevărat stări mentale nonfizice sau fie că elimină conștiința sau identifică într-un fel sau altul stările de conștiință cu stări fizice. Totuși, în prezent, conștiința rezistă cu încăpățânare abordării ei în termeni fizicali. Conștiința este un fenomen recalcitrant pentru naturaliști și prima premisă a argumentului din conștiință este dificil să o respingem. În fața acestei dificultăți au fost propuse diferite teorii care, deși acceptă prima premisă, resping argumentul din conștiință susținut de teiști. Astfel, una dintre soluțiile naturaliste care încearcă să elimine premisa (5) a argumentului din conștiință este elaborată de John Searle, care susține că procesele creierului cauzează procesele mentale, dar acestea nu sunt reductibile ontologic la primele. Conștiința este tocmai o trăsătură obișnuită (adică fizică) a creierului și ca atare este doar o trăsătură obișnuită a lumii naturale. Soluția proprie a lui Searle la problema minte corp este naturalismul biologic care afirmă că, în timp ce stările mentale sunt exact ceea ce dualiștii consideră că sunt, totuși ele sunt doar stări și procese biologice emergente, care apar cauzal sau survin dintr-un creier subtil structurat care funcționează.

În primul rând, Searle menționează exemple de emergență cum ar fi lichiditatea, soliditatea etc, care sunt neproblematice pentru naturaliști și susține că conștiința emergentă este analoagă cu cazurile neproblematice.

Apoi conștiința nu reprezintă o problemă pentru naturaliști, susține Searle, dacă noi încetăm de a ne reprezenta sau imagina conștiința și în cazuri obișnuite cum ar fi căldura, culoarea, o reducție ontologică

(de exemplu, identificarea unei anumite culori cu o lungime de undă) se bazează pe o reducere cauzală (susținând că o anumită culoare este cauzată de o lungime de undă) deoarece interesele noastre pragmatice sunt îndreptate spre realitate şi nu spre aparență.

În acestea cazuri putem distinge *aparența* căldurii şi culorii de *realitate*, plasând pe prima în conştiință, lăsând pe a doua în lumea obiectivă şi să definim fenomenul însuşi în termeni de cauze ale lui. Putem proceda aşa pentru că interesele noastre sunt îndreptate spre realitate, şi nu spre aparență. Reducția ontologică a căldurii la cauzele ei lasă (păstrează) aparența căldurii aceeaşi. În ce priveşte conştiința, noi suntem interesați de aparențe şi, astfel, ireductibilitatea conştiinței este doar datorită considerentelor pragmatice şi nu grație unei probleme metafizice profunde.

În fine, Searle susține că o explicație științifică adecvată a emergenței conştiinței constă într-un număr de corelații detaliate similare legilor naturii între indiciile stărilor mentale şi a stărilor fizice.

Replicile teiste la adresa concepției lui Searle pot fi rezumate în felul următor. Cazurile de emergență pe care le menționează Searle (rigiditate, soliditate, lichiditate) nu reprezintă analogii reuşite ale conştiinței deoarece pe acestea este uşor să le localizezi în epistemologia şi ontologia naturalistă, dar conştiința nu o putem prinde în acest cadru. Luând în considerație o descriere fizică, în mare măsură acceptată, a atomilor, moleculelor, structurii laticeale şi altor entități asemănătoare, rigiditatea, fluiditatea etc. macroobiectelor rezultă în mod necesar. Însă nu există nicio conexiune evidentă între o stare fizică şi o stare mentală. Este suficient să menționăm „lumile qualia" inversate, lumea zombie sau lumile imateriale (acorporale sau fără trup), lumi populate de ființe care au stări mentale cu niciun fel de entități fizice. Toate aceste lumi sunt totuşi posibile din punct de vedere metafizic. Încă John Locke sugera că nu există nimic în lumea materială care-ar putea explica existența sau natura experiențelor conştiente. Această sugestie este promovată şi argumentată în filosofia actuală de David Chalmers. [Chalmers, 1996 (a)] Conştiința, argumentează Chalmers, trebuie să fie un adaos la ontologia universului material. Zombies sunt ființe care au creiere ca ale noastre în cele mai mici detalii. Zombies ar fi replici funcționale ale ființelor umane. Ele vor vorbi, vor argumenta opinii politice, vor scrie poezii, vor plânge, vor suspina la dureri şi, în general, nu se vor deosebi de noi după niciun

standard psihologic sau comportamental. Totuşi zombies nu vor reuşi să fie conştienţi (să aibă conştiinţă): totul este întuneric în interior (all is dark inside). [Chalmers, 1996 (a), p. 96]

Conform lui Chalmers, posibilitatea – doar posibilitatea logică a zombies – face remarcabil faptul că conştiinţa este un adaos de fiinţă la lumea materială, că conştiinţa este ceva în plus faţă de lumea materială. Altfel spus, adaosul conştiinţei, totuşi a solicitat un act suplimentar al creaţiei divine. Emergenţa proprietăţilor mentale este mult mai asemănătoare cu emergenţa proprietăţilor normative, de exemplu, cele morale, decât a proprietăţilor de soliditate, fluiditate etc. Chiar un gânditor ateu, ca J. L. Mackie, admite că emergenţa proprietăţilor morale oferă evidenţă pentru argumentul moral al existenţei lui Dumnezeu, analog cu argumentul din conştiinţă. „Proprietăţile morale constituie un aşa mănunchi ciudat de proprietăţi şi relaţii, că este extrem de puţin probabil ca ele să fi apărut în cursul obişnuit al evenimentelor fără un Dumnezeu atotputernic care să le creeze". [Mackie, 1982, p.115] De asemenea, teiştii consideră că orice prezentare a corelaţiilor dintre minte şi creier nu reprezintă o explicaţie, ci doar o descriere deoarece explicaţia presupune, după cum am menţionat, dezvăluirea unei necesităţi cauzale între fenomene. De exemplu, ecuaţia gazului ideal este o descriere a comportării gazelor. O explicaţie a acelei comportări este dată de teoria atomică.

Având în vedere diferenţa radicală dintre minte şi materie, aşa cum este prezentată de fizica actuală sau chiar de o fizică ideală viitoare, nu există nicio soluţie naturalistă în cadrul epistemologiei şi ontologiei naturaliste care să fie în general acceptată. În acest sens, unii naturalişti consideră că este nevoie de o soluţie radicală diferită despre originea minţii care trebuie să satisfacă următoarele condiţii: (a) să fie o soluţie naturalistă şi (b) să prezinte emergenţa conştiinţei şi corelaţia sa regulată cu materia ca un fapt necesar şi nu contingent. Astfel, McGinn, în *The Mysterious Flame*, consideră că trebuie să existe două categorii de proprietăţi naturale incognoscibile care ar rezolva problema conştiinţei. Trebuie să existe unele proprietăţi generale ale materiei care fac posibilă producerea conştiinţei când sunt corelate în creier. Astfel întreaga materie are potenţialitatea de a sta la baza conştiinţei, de a fi fundamentul ei. În plus, consideră McGinn, trebuie să existe o proprietate naturală a creierului pe care el o numeşte C* care descătuşează aceste proprietăţi generale.

McGinn consideră că tentația de a considera originea conștiinței un mister, un mister care într-adevăr este cel mai bine explicat teistic, este datorat necunoașterii de către noi a acestor proprietăți. Însă dat fiind C* și proprietățile generale ale materiei, legătura incognoscibilă între minte și materie este normală, banală și determină, în mod necesar, emergența conștiinței. Este regretabil că evoluția nu a oferit oamenilor capacitățile necesare pentru a cunoaște aceste proprietăți și astfel ele sunt, în principiu, mai presus de înțelegerea noastră. Noi trebuie să avem pe vecie o atitudine agnostică în ce privește natura lor. McGinn oferă două trăsături suplimentare ale acestor proprietăți incognoscibile, și totuși comune, care fac legătura între materie și minte, și anume (a) ele nu sunt perceptibile senzorial și (b) deoarece materia este spațială și mintea este non-spațială ele sunt fie într-un anumit sens pre-spațiale sau sunt spațiale într-un mod care este chiar incognoscibil facilităților noastre de înțelegere. În acest fel, aceste proprietăți incognoscibile conțin cel puțin potențialitatea fie a unor trăsături spațiale obișnuite ale materiei, fie a unor trăsături non-spațiale ale conștiinței apreciate conform concepției noastre obișnuite despre spațiu.

În concluzie, pentru McGinn relația minte – materie este un mister incognoscibil datorat limitelor noastre cognitive care rezultă din evoluția noastră. Și deoarece legătura între materie și minte este absolut normală, noi nu trebuie să rămânem perplecși în ce privește originea minții (conștiinței) și nu avem nevoie de nicio explicație teistă.

În general, filosofii care au criticat concepția lui McGinn, și în principal filosofii teiști, au remarcat, în primul rând, că există o contradicție profundă între agnosticismul lui, pe de o parte, și considerațiile lui afirmative despre unele trăsături ale proprietăților care fac legătura între materie și minte. Că agnosticismul lui este, de fapt, un mod convenabil de a se ascunde în spatele naturalismului și de a evita o explicație teistă. În al doilea rând, criticii consideră că soluția lui McGinn se apropie de o variantă agnostică de panpsihism, mai degrabă decât de naturalism. În al treilea rând, McGinn nu rezolvă problema conștiinței, ci doar o transferă în altă parte. El nu reușește să rezolve problema caracterului contingent al conexiunii dintre minte și materie și transferă această conexiune contingentă prin caracterizarea ei ca două aspecte ale unei entități incognoscibile, și anume potențialitatea în ce privește spațialitatea și non-spațialitatea și potențialitatea în ce privește materialitatea și non-materialitatea.

Panpshihismul

O altă concepţie despre conştiinţă, diferită de cea teistă susţinută de câţiva filosofi, este panpsihismul. În general, panpsihismul susţine că întreaga materie posedă conştiinţă. Conştiinţa este pretutindeni în natură şi emergenţa sa evidentă în cazurile particulare nu este ceva care solicită o explicaţie specială. Există două variante ale panpsihismului: tare şi slabă. În varianta tare, întreaga materie are stări conştiente, în acelaşi sens în care organismele, cum ar fi oamenii, au astfel de stări. Conform variantei slabe, materia obişnuită are conştiinţă într-un mod degradat, atenuat, sub forma unor stări protomentale cum le numeşte Thomas Nagel, care în circumstanţe speciale produc stări mentale cunoscute fără ca ele însele să fie conştiente. Varianta tare a panpsihismului este absolut implauzibilă. Materia nu oferă nicio evidenţă oarecare pentru a susţine că ea are conştiinţă. În plus, dacă toată materia are conştiinţă de ce ea apare (emerge) în moduri speciale doar când anumite configuraţii ale materiei sunt prezente? Şi dacă fiinţele umane conştiente sunt într-un anumit sens doar combinaţii ale unor mici bucăţele (biţi) ale conştiinţei, cum trebuie să explicăm unitatea conştiinţei şi de ce oamenii nu au memoria existenţelor conştiente ale bucăţelelor de materie înaintea combinării lor pentru a forma oamenii? Întâmpină mari dificultăţi şi panpsihismul în versiunea slabă. În primul rând, adepţii versiunii slabe nu explică ce este o entitate protomentală şi cum un tip de unitate care pare a caracteriza sinele ar putea să apară pur şi simplu, dintr-un sistem de părţi care se găsesc împreună în variate relaţii cauzale şi spaţio-temporale şi de ce anumite condiţii fizice sunt în mod regulat corelate cu producerea, realizarea conştiinţei când, de fapt, conexiunea între conştiinţă şi acele condiţii pare a fi absolut contingentă. Şi totuşi Thomas Nagel consideră că, „dacă un Maxwell psihologic inventează o teorie generală a minţii, ar fi posibil ca un Einstein psihologic să continue cu o teorie care să demonstreze că mentalul şi fizicul sunt unul şi acelaşi lucru". [Nagel, 2009, p. 97]

Teismul este mult mai rezonabil, mai plauzibil decât panpsihismul deoarece primul se bucură de o justificare epistemică mult mai precisă decât panpsihismul în problema conştiinţei. Cunoscutul naturalist Jaegwon Kim arată că, „dacă un întreg sistem de fenomene care nu sunt la prima facia (la prima vedere), printre fenomenele fizice de bază rezistă, se împotrivesc explicaţiei fizice şi îndeosebi dacă noi nu cunoaştem

de unde şi cum să începem, ar fi timpul să reexaminăm angajamentele noastre fizicaliste". [Kim, 1996, p.96] Pentru Kim, într-adevăr, entitățile mentale non-fizice reprezintă cazul paradigmatic al unui astfel de sistem de fenomene. Argumentul teist bazat pe conştiință capătă o valoare tot mai importantă în condițiile în care unii filosofi şi savanți interpretează rezultatele din neuroştiință şi teoria computerială printr-o grilă fizicalistă, materialistă sau ateistă. Însă, întâlnim în filosofia religiei, neuroştiință şi teoriile inteligenței artificiale argumente solide care susțin punctul de vedere teist despre conştiință.

Argumentul din conştiință trebuie considerat şi din perspectiva semnificației pe care natura minții o are pentru concepția teistă despre moarte, suflet, viața de apoi, înviere, întrupare şi, în ultimă instanță, pentru destinul uman. Este suficient să menționăm numeroasele referiri din Biblie la aceste teme fundamentale pentru teism. Unii filosofi şi oameni de ştiință consideră că ştiința creierului va demitiza toată vorbirea despre om ca ființă spirituală și ne va obliga să acceptăm un punct de vedere pur materialist despre natura noastră și că se va desfăşura o aprinsă controversă între religie şi neuroştiință, la fel ca cea care a avut loc între unii teologi din secolul trecut și adepții biologiei evoluționiste. Un punct de vedere deosebit de interesant cu implicații în înțelegerea unor credințe şi idei relevante ale teismului este susținut de D. Mackay. [Mackay, 2004] El arată că, „dacă concepem activitatea noastră mentală ca întruchipată în activitatea creierului nostru, în sensul în care rezolvarea unei ecuații poate fi concretizată în operațiile unui computer, atunci există o înțelegere analoagă clară în care comportarea noastră poate fi determinată de acea activitate mentală, indiferent de măsura în care activitatea creierului nostru este determinată de legile fizice. Cele două explicații, una în termeni mentali şi una în termeni fizici, nu sunt rivale, ci complementare." [Mackay, 2004, p.116] Mackay precizează că înțelegerea, conceperea activității mentale ca activitate încorporată în creier, este de fapt identică cu activitatea creierului.

Alți gânditori teişti, filosofi sau oameni de ştiință, consideră că argumentul din conştiință trebuie prezentat în cadrul mai larg al naturii persoanei umane, iar în dialogul dintre ştiință şi religie atât epifenomenalismul, cât şi diferite forme de fizicalism reducționist intră în contradicție cu înțelegerea teologică a persoanei umane ca o ființă rațională şi morală deschisă contactului spiritual cu prezența realității divine. De

asemenea, tradiţiei teiste nu-i este specifică nici viziunea dualistă. Atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament, fiinţa umană este prezentată ca o unitate psiho-somatică. Persoanele umane sunt considerate, mai curând, trupuri însufleţite decât suflete întrupate. Sufletul (conştiinţa) nu este o componentă spirituală, detaşabilă, separabilă de persoană, temporar găzduită de carnea trupului, ci este un model (pattern) extrem de complex, purtător de informaţie, în care materia trupului este în orice moment organizată. Conceptul contemporan de suflet, susţin aceşti gânditori, are elemente comune cu conceptul lui Thomas de Aquino despre suflet, după care sufletul este forma trupului. Înţeles în manieră contemporană, sufletul nu pare să aibă o nemurire intrinsecă. Destinul său natural este să piară odată cu moartea corpului. Însă există o posibilitate coerentă pentru teologie să afirme că acest model purtător de informaţie va fi conservat în memoria divină după moarte ca să poată fi reîntrupat cu viaţă de către Dumnezeu. J. C. Polkinghorne consideră că această viziune despre suflet „corespunde, de fapt, cu concepţia creştină despre moarte, urmată de reînviere decât cu concepţia pur spirituală a supravieţuirii." [Polkinghorne, 2004, p.825]

Mulţi teologi contemporani sunt în favoarea unei poziţii metafizice conform căreia există doar un tip de „substanţă" creată, însă ea se prezintă sub forma a doi poli complementari: mental şi material.

De asemenea, filosofia, şi, în particular, filosofia mentalului, consideră că problema conştiinţei reprezintă marele mister în faţa căruia se găsesc gânditorii secolului XXI. Problematica referitoare la conştiinţă, care constituie obiect de controverse între gânditorii teişti, pe de o parte, şi cei sceptici, agnostici şi atei, pe de altă parte, a căpătat aspecte noi odată cu dezvoltarea cercetărilor din neuroştiinţă şi teoria computerială. Există în prezent, ca o versiune a argumentului din conştiinţă, argumentul din raţiune, versiune stimulată de analiza comparativă a raţiunii umane şi a inteligenţei artificiale. Dezbaterile întâlnite de mine mi-au dat convingerea că o conştiinţă liberă este un argument în favoare existenţei unui Creator Divin.

Bibliografie

- Armstrong, D. M. (1978), „Naturalism, Materialism and First Philosophy", în *Journal of Philosophia*, Volume 8, Number 2-3/ November 1978, page 261-276 Springer Netherland,
- Chambers, O. (1996), *Cu Dumnezeu spre necunoscut*, Oradea: Editura Cartea Creştină.
- Dennett, D. (2005), *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* (Jean Nicod Lectures) (Englisch) Gebundene Ausgabe.
- Horgan, T. (1993), „Nonreductive Materialism and the Explanatory. Autonomy of Psychology", în Steven J. Wagner and Richard Warner (Eds.), *Naturalism: A Critical Appraisal*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kim, J. (1996), *Philosophy of Mind*, Boulder: Westview Press.
- Mackay, D. (2004), *Brain and Soul in Mind*, în Richard L. Gregory (Ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, J. L. (1982), *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford: Calderon Press.
- McGrinn, C. (1999), *The Mysterious Flame*, New York: Basic Books.
- Moreland, J. P. (2004), „The Argument from Consciousness", în Paul Copan and Paul K. Moser (Eds.), *The Rationality of Theism*, London and New York: Routledge.
- Moreland, J. P. (2007), „The Argument from Consciousness", în Chad Meister and Paul Copan (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London and New York: Routledge.
- Mueller, J. (2004), *Matematics and the Divine*, Vrije Universiteit, Amsterdam.
- Nagel, E. (2009), „A Defense of Atheism", în Steven M. Cahn (Ed.), *Exploring Philosophy of Religion: An Introductory Anthology*, New York and Oxford: University Press.
- Penrose, R. (2004), *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, by Vintage
- Polkinghorne, J. C. (2004), *Science and Religion, in Mind*, Richard L. Gregory (Ed.),The Oxford Companion to The Mind, Oxford: Oxford University Press.
- Thomas, N. (2012), *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press.

MENTALITATE, LIBERTATE RELIGIOASĂ ȘI DE CONȘTIINȚĂ ÎN CONTEXTUL GLOBALIZĂRII

Drd. Ioan STINGHE
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
ioanstinghe@adventist.ro

Abstract: Mentality, Religious Freedom and Conscience in the Context of Globalization. Some of the most commonly used concepts in the current political field are globalization, religion and human rights. The article offers a brief analysis of the globalization impact, in order to reveal the trends and characteristics which forms the public mentality necessary to reaffirm the concept of religious freedom and conscience. Are there resources in the Judeo-Christian tradition that promotes human rights on a global scale? Can religion play an active and constructive role in understanding, adopting and implementing human rights? After a brief introduction followed by the reaffirmation of the fundamental principles of a Christian mentality, the first part is a presentation of the concept of globalization, followed by a brief analysis of the impact of globalization on human society. In the latter part, freedom of religion and consciousness is placed in the context of globalization to reaffirm its role and purpose.
Keywords: religious freedom and conscience, globalization, religion, values, culture

---

Introducere

Supunerea, postul și rugăciunea sunt luate în derâdere, totuși doar prin ele se găsește calea către adevărata libertate. Am tăiat dorințele de prisos și inutile, supun mândria și voința desfrânată asprei pedepse și, cu ajutorul lui Dumnezeu, obțin libertatea spiritului și cu aceasta și bucuria spirituală." (Fyodor Dostoevsky)

Încă de la începutul omenirii, libertatea este o parte din esența spirituală a omului. Omul născut să fie liber și să-și trăiască viața autonom și independent, având propria voință și conștiință, a trăit mult timp o viață solitară.

Jean Jaques Rousseau, vorbind despre conceptul de libertate, sublinia realitatea că omul a fost cu adevărat liber în singurătate. Instinctul de conservare, pericolele și nevoile sociale l-au determinat să renunțe la singurătate în favoarea unor grupuri sociale care puteau oferi o protecție în fața pericolelor naturale mereu în schimbare.

Rouseau afirmă că formarea grupurilor sociale a condus la apariția unui contract social, prin care individul a acceptat să renunțe la o parte din libertatea sa, în favoarea unui suveran care avea obligația de a garanta protecția supușilor săi.

Pe măsură ce societatea s-a dezvoltat, condițiile de viață au devenit mai complexe și după apariția statului, deoarece libertatea individuală absolută genera conflicte, siguranța colectivă nu se putea realiza decât prin cesionarea puterii către statul suveran.

Secolul XXI a adus omenirea într-o ipostază unică datorită supradezvoltării statului și datorită fenomenului de globalizare. Această situație ne determină să analizăm cu multă atenție schimbările posibile, implicațiile lor și să găsim împreună soluții potrivite cu noul context, pentru ca libertatea omului să existe în mod viabil și în contextul actual.

Mentalitatea biblică

În scrierile apostolului Pavel, Biblia descoperă mentalitatea primilor creștini, dar și o imagine anticipativă a modului de gândire și a mentalității din timpul nostru. După martiriul lui Ștefan, s-a declanșat o persecuție puternică împotriva creștinilor (vezi Fapte 8:1).[1] În acele condiții grele, creștinii ar fi avut motive să spere că Domnul Isus va reveni să-i scoată din acele împrejurări, însă mesajul biblic transmis, și prin apostolul Pavel, este unul de susținere, de întărire și de mângâiere.

În epistolele scrise bisericilor din Asia Mică, apostolul Pavel a reafirmat adevărurile transmise cu ocazia vizitelor personale făcute anterior. În 1 Tesaloniceni 4:15-18 apostolul Pavel scrie:

1 *Biblia*, trad. Dumitru Cornilescu, Societatea Biblică din România, Oradea, 2015, p.1065.

„Iată, în adevăr, ce vă spuneam prin Cuvântul Domnului: noi cei vii, care vom rămâne până la venirea Domnului, nu vom lua-o înaintea celor adormiți. Căci însuşi Domnul, cu un strigăt, cu glasul unui arhanghel şi cu trâmbița lui Dumnezeu, Se va coborî din cer, şi întâi vor învia cei morți în Hristos. Apoi, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți toți împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh; şi astfel vom fi totdeauna cu Domnul. Mângâiați-vă, dar, unii pe alții cu aceste cuvinte."[2]

Apostolul Pavel pune temelia unei concepții a speranței care îndreaptă privirile credincioșilor spre adevărata țintă: Domnul Isus Hristos. Apostolul Pavel scrie în 1 Tesaloniceni 5:1-5:

„Cât despre vremuri şi soroace, n-aveți trebuință să vi se scrie, fraților. Pentru că voi înşivă ştiți foarte bine că ziua Domnului va veni ca un hoț noaptea. Când vor zice: „Pace şi linişte!", atunci o prăpădenie neaşteptată va veni peste ei, ca durerile naşterii peste femeia însărcinată; şi nu va fi chip de scăpare. Dar voi, fraților, nu sunteți în întuneric, pentru ca ziua aceea să vă prindă ca un hoț. Voi toți sunteți fii ai luminii şi fii ai zilei. Noi nu suntem ai nopții, nici ai întunericului."[3]

Apostolul Pavel, după ce pune temelia unei identități, dezvoltă un concept despre lume și viață pentru o mentalitate sănătoasă. Mentalitatea biblică transmisă prin Cuvântul Sfintelor Scripturi se bazează pe principiile morale exprimate în Legea morală și transpuse în viață prin puterea ce rezultă din acceptarea, identificarea și umblarea cu Domnul Isus Hristos.

În vederea pregătirii discipolului său, apostolul Pavel îi scria lui Timotei:

„Să știi că în zilele din urmă vor fi vremuri grele. Căci oamenii vor fi iubitori de sine, iubitori de bani, lăudăroși, trufași, hulitori, neascultători de părinți, nemulțumitori, fără evlavie, fără dragoste firească, neînduplecați, clevetitori, neînfrânați, neîmblânziți, neiubitori de bine, vânzători, obraznici, îngâmfați, iubitori mai mult de plăceri decât iubitori de Dumnezeu; având doar o formă de evlavie dar tăgăduindu-I puterea" (2 Timotei 3:1-5).[4]

2 *Ibidem*, p. 1161.

3 *Ibidem*, p. 1161.

4 *Ibidem*, p. 1170.

Apostolului Pavel prezintă în pasajul din 1 Tesaloniceni 5:6-11 un îndemn inspirat pentru o societate care se dorește a fi creștină:

„De aceea să nu dormim ca ceilalți, ci să veghem şi să fim treji. Căci cei ce dorm, dorm noaptea; şi cei ce se îmbată, se îmbată noaptea. Dar noi, care suntem fii ai zilei, să fim treji, să ne îmbrăcăm cu platoşa credinței şi a dragostei şi să avem drept coif nădejdea mântuirii.

Fiindcă Dumnezeu nu ne-a rânduit la mânie, ci ca să căpătăm mântuirea, prin Domnul nostru Isus Hristos, care a murit pentru noi, pentru ca, fie că veghem, fie că dormim, să trăim împreună cu El. De aceea mângâiați-vă şi întăriți-vă unii pe alții, cum şi faceți în adevăr."

Recomandarea finală a apostolului Pavel este afirmată în mesajul din 1 Tesaloniceni 5:13-22, fiind relevantă și pentru noi astăzi:

,,Trăiți în pace între voi. Vă rugăm, de asemenea, fraților, să mustrați pe cei ce trăiesc în neorânduială; să îmbărbătați pe cei deznădăjduiți; să sprijiniți pe cei slabi, să fiți răbdători cu toți. Luați seama ca nimeni să nu întoarcă altuia rău pentru rău; ci căutați totdeauna să faceți ce este bine atât între voi, cât şi față de toți. Bucurați-vă întotdeauna. Rugați-vă neîncetat. Mulțumiți lui Dumnezeu pentru toate lucrurile; căci aceasta este voia lui Dumnezeu, în Hristos Isus, cu privire la voi. Nu stingeți Duhul. Nu dispreţuiți prorociile. Ci cercetați toate lucrurile şi păstrați ce este bun. Feriți-vă de orice se pare rău."[5]

Conceptele enunțate de apostolul Pavel constituie un fundament biblic pentru libertatea omului în diferite culturi; el descrie starea societății și recomandările biblice pentru o societate creștină ce oferă cadrul adecvat pentru libertate autentică.

Cadrul în care a apărut și s-a dezvoltat creștinismul este format de dimensiunile intelectual – administrativ – spiritual, reprezentate sugestiv de Atena – Roma – Ierusalim; cadru foarte asemănător cu cel actual.

Globalizarea

Fenomenul globalizării nu este ceva nou, ci este o tendință a omului de-a lungul timpului determinată de procesul de dezvoltare a societății

5 *Ibidem,* p. 1161.

umane și de dificultățile apărute în acest proces. Încă din timpul turnului Babel omenirea manifestă tendința spre globalizare, ajungând azi în postura de a realiza o unitate la nivel planetar cu implicații în toate domeniile existențiale incluzând și domeniul drepturilor omului și al libertății religioase și de conștiință.

După afirmațiile distinsului acad. Vasile Stănescu[6], termenul „globalizare" provine de la englezescul *global*, folosit la începutul expansiunii coloniale din secolul al XVI-lea, cu sensul de „răspândit în toată lumea", și s-a ajuns la sensul actual: „care ia în considerație toate elementele unui ansamblu, care rezultă din însumarea tuturor elementelor de același fel: *total*, „sens ce ține mai curând de globalitate (Academia Română, Institutul de lingvistică „Iorgan Iordan", DEX – ed. a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 426)[7]

În ce privește definirea globalizării, Andrew Jones[8] observă faptul că literatura oferă o varietate de definiții concurente. Varietatea se datorează diferențelor de perspective filosofice pe care se bazează poziționările disciplinare ale diferiților gânditori. Autorul precizează că putem afirma că globalizarea nu poate fi definită decât în termeni generali ca fiind „Interconectarea și interrelaționarea crescândă a tuturor aspectelor societății."[9] Acad. Vasile Stănescu[10] susține că globalizarea este un proces integrativ, obiectiv, universal, interdisciplinar, complex, multifuncțional, care privește toate laturile activității social – umane, civilizatoare, culturale și spirituale.[11] Termenul de globalizare este folosit pentru prima dată de Theodore Levitt, în lucrarea *Globalization and Market*, Harvard Business Review, May-June 1983.

Distinsul Andrei Marga[12] afirmă că Urlich Beck și-a asumat distincția, a cărei necesitate fusese deja reclamată, între „globalizare", „globalitate" și „globalism". Prin „globalizare" se înțelege aici „intensificarea spațiilor, evenimentelor, problemelor, conflictelor, biografiilor

6 Vasile Stănescu, *Spre o nouă treaptă de civilizație*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p. 77.

7 *Ibidem*.

8 Andrew Jones, *Globalizarea: teoreticieni fundamentali*, Editura CA Publishing, Cluj – Napoca 2011, p. 286.

9 *Ibidem*.

10 Vasile Stănescu, *Spre o nouă treaptă de civilizație*, Editura Eikon, Cluj-Napoca 2008, p. 18.

11 *Ibidem*.

12 Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014, p.19.

transnaționale. „Globalitatea" desemnează cadrul de referință al abordărilor. Prin „globalism" se înțelege însă „o ideologie a dominației pieței mondiale".[13]

Globalizarea afectează în mod direct sau indirect, tot ceea ce se găsește pe glob. Sunt aspecte pozitive şi aspecte negative ale globalizării, un rol important îl are o evaluare obiectivă a oportunităților şi riscurilor, distanțându-ne de tendințele de negativare, dar şi de exaltare a consecințelor globalizării. Fiind un eveniment cu implicații în istoria națiunilor și a întregii lumi, trebuie evaluat într-un context istoric. Conf. dr. Ioan I. Ică jr.[14] în studiul său din volumul *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu*, apărut la Cluj, în anul 2001, afirmă că influența globalizării va conduce la o mutație civilizațională traumatizantă la toate nivelurile existenței umane.

În opina sa, distinsul acad. V. Stănescu pune în evidență rolul activ al politicii ca element suprastructural ce rezultă din faptul că acționează în „resorturile cele mai intime" ale relațiilor sociale. De asemenea, precizează faptul că dimensiunea politică este cea care stabilește politica globalizării, direcțiile și strategiile societății globale. În contextul acesta, globalizarea poate înainta atât în direcția libertății, cât și în cea a dominației.[15]

Implicațiile globalizării

Construirea unui model nou de societate creează probleme sociale cu implicații și în celelalte domenii ale vieții, afectând atât libertatea, cât și protecția cetățeanului. Pentru a oferi soluții viabile este necesară o colaborare între autorități, societatea civilă, mediul academic și cel de afaceri. Kofi Anan[16] a lansat un program de eticizare și de moralizare a acestor procese de globalizare. El a cerut o regândire de către marii actori economici ai scenei internaționale a modalităților de a se implanta și de a intra în relație cu societăți nepregătite pentru asimilarea acestor câștiguri ale globalizării și mondializării.

13 *Ibidem.*

14 Conf.dr. Ică I. Ioan, jr., *„Provocarea globalizării:mutația umanului"*, în *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu,* Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p.11.

15 Vasile Stănescu, *Spre o nouă treaptă de civilizație*, Editura Eikon, Cluj-Napoca 2008, p.249.

16 Zăpârtan L., JSRI • No.5 /Summer 2003 p. 183.

Globalizarea determină și adaptarea nevoilor unui stat, la cerințele globale cu implicații în plan social ce implică schimbarea mentalității și implicit poate afecta libertatea religioasă și de conștiință.

Distinsul profesor Liviu Zăpârțan afirma: „Globalizarea impune un nou tip de socializare, socializarea în dublu sens, de prindere a insului în niște structuri ale societății și în același timp de intrare a societății în sufletul omului. Sigur că da, este clar că globalizarea și mondializarea, dacă ne schimbă modul de a fi, trebuie să ne schimbe și modul de a gândi, de a ne forma."[17] Societatea globală are norme de viață cu totul noi, care nu cuprind în toate cazurile ca nevoi fundamentale viața de familie, viața morală şi religioasă. Unii observatori afirmă că drepturile comunitare (globale) impuse sunt doar de ordin politic şi juridic (după modelul raționalist occidental) şi se reflectă în plan moral ca o eliberare a animalului din om, lacom să-şi consume toate drepturile şi libertățile promise, făcându-se pe sine sclav al banilor, lăcomiei, consumului şi simțurilor sale. Dreptul individului, al cetățeanului, se transformă în dreptul individualistului, alienat prin ruperea de grupul în care s-a format, etnic, social sau profesional.[18]

Identitatea etnică se traduce în domeniul religiei, culturii şi istoriei, neseparate între ele. Tradițiile etnice (care le cuprind pe cele religioase şi culturale trecute prin filtrul istoriei) devin în abordarea „bunului simț" rațional al lumii globale multiculturale doar folclor, obiect de studiu al ştiinței etnografice sau al diverselor studii comparate, temă de speculație filosofică sau marfă şi spectacol, degradându-se sub formă de obiecte artizanale, turism folcloric sau spectacole folclorice destinate consumului unei diaspore care vede în ele o garanție a consensului ei etno-istoric.[19]

Cercetători consacrați afirmă că mediul în care se desfăşoară întreaga existență umană, este domeniul care în mare măsură le determină pe celelalte. Unele probleme globale cum ar fi încălzirea globală, gaura în stratul de ozon sau tăierea pădurilor tropicale, ilustrează în modul cel mai impresionant fenomenul globalizării, deoarece în acest caz problemele

17 *Ibidem*. p. 188.

18 Terheci M., „Drepturile omului împotriva umanității", în rev. *Sfarmă Piatră*, anul II (2001), nr. 25.

19 Conf.dr. Ică I. Ioan, jr., *„Provocarea globalizării: mutația umanului"*, în *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 11.

sunt globale.[20] Creşterea economică a devenit obiectivul principal al guvernelor. În timp ce economia mondială a crescut, sistemele naturale pe care se bazează această creştere au rămas neschimbate.

Lester Brawn, cu mult timp în urmă, afirma: „...Actuala organizare a lumii, relațiile economico-sociale şi politica din lumea de azi constituie principala politică, în soluționarea rațională a marilor probleme cu care se confruntă omenirea. Dimensiunile consumurilor au determinat ritmuri îngrijorătoare de epuizare a unor resurse neregenerabile. Au apărut ca urmare a activității umane, fenomene de deteriorare a echilibrului ecologic, de poluarea a mediului cu urmări imprevizibile pe termen lung."[21]

Mentalitate, libertate religioasă și de conștiință în contextul globalizării

În majoritatea civilizațiilor, cultura a apărut în strânsă legătură cu templul și s-a dezvoltat mai întâi în domeniul religios pentru ca ulterior să se diversifice pe domenii în culturi specifice existenței umane, având tendința de fuzionare formând astfel cultura unei națiuni, a unui imperiu sau civilizație. Odată cu Renașterea și umanismul, cultura europeană devine tot mai antropocentrică, deși fiecare națiune își avea propria ei cultură. Dezvoltarea explozivă a mijloacelor de comunicare în special televiziunea, prin înlocuirea cuvântului scris și citit cu imaginea a creat posibilitatea dezvoltării unui factor al globalizării.

Există tendința pe plan global să se formeze o cultură care îmbină elemente din diferite culturi, grație accesului direct la sursă prin intermediul mijloacelor de comunicare, dând naștere chiar unui limbaj universal. Cu toate aparențele unui regres al Cuvântul, sub toate manifestările sale, el nu va fi înlăturat, ci după „reașezarea" lucrurilor va cunoaște din nou o dezvoltare. Omul, renunțând la religie înlocuiește divinul cu umanul, susținând astfel un demers cultural pur uman ce are ca rezultat final multiculturalismul. Se creează astfel premizele volatilizării tradițiilor culturale prin exacerbarea culturilor minorităților. Alexandru Șafran surprinde o perspectivă dintr-un unghi personal când afirmă: „Trăim în timpul când se înmulțesc mutațiile şi opozițiile, căutările şi răsturnările, un timp de

20 Brawn R. L., coord., *Probleme Globale*, Ed.Tehnică, Bucureşti,1988, p. 11.

21 *Ibidem*.

uzură şi ruptură în fine un timp al înstrăinării de Dumnezeu şi de oameni. Vedem de departe diferenţele dintre oameni, confruntându-se într-o lume pornită pe drumul uniformizării determinată de dezvoltarea tehnologiei şi a informaţiei. Îngrijorarea şi teama pun stăpânire pe arhitecţii societăţii industriale de consum. Depresia lor creşte pe măsură ce societatea, tot mai bine organizată, înrobeşte individul până ajunge insensibil la paradoxurile care rezultă din dezvoltarea tehnică."[22]

Pentru că în mai multe domenii ale vieţii, crizele au declanşat căutarea de noi sinteze în teorie şi practică, este necesar să găsim noi corelaţii; teologul Hans Kung exprimă o perspectivă creată de noile tendinţe afirmând că avem de a face cu un posteurocentrism şi trebuie să ne aşteptăm la o societate globală postimperialistă, aceasta poate însemna naţiuni unite cu adevărat, care cooperează pe plan internaţional.

Pe plan economic, se dezvoltă o economie de piaţă eco-socială, iar pe plan politic, se dezvoltă o societate postindustrială, bazată mai mult pe prestări de servicii şi comunicaţii. Cultural, ne îndreptăm către o cultură cu o mai mare orientare pluralistico-holistică, o societate interreligioasă, ecumenică, multiconfesională.[23]

În anul 1974, sociologii din Germania au realizat o cercetare la un nivel ridicat de competență, sub coordonarea lui Helmut Hild, cu privire la situația religiei în modernitatea târzie. Abordarea cercetătorilor a fost nu pe linia „esenței spirituale", ci pe linia „dimensiunii sociale", pornind de la premisa că Biserica își împlinește misiunea numai dacă confruntă Evanghelia lui Isus Hristos cu problemele oamenilor, într-un timp determinat. Între timp, a avut loc o „schimbare în relațiile de viață și atitudinea de viață de dimensiuni semnificative", așa încât Biserica nu-și mai poate realiza acțiunile fără a cunoaște realitatea și impactul lor asupra condițiilor realizării mesajului Evangheliei. „Odată cu schimbarea profundă a relațiilor de viață, s-a schimbat și atitudinea oamenilor față de Biserică".[24] Concluziile studiului pun în relief o creștere a înstrăinării[25] credincioșilor

22 Alexandru Şafran, *Etica Evreiască şi Modernitatea,* Ed. Hasefer, Bucureşti, 2005, p. 5.

23 Kung H., *Iudaismul*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2005, p. 481.

24 Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014, p.48. Lucrarea din care citează autorul este Helmult Hild (Hrsg) *„Wie stabil ist der Kirche?"* Burkhardhaus Verlag Gelnhausen,Berlin,1974, p. 1.

25 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa,* (2006), L-LI, nr.1, Cluj University Press, Cluj-Napoca, pp. 251-266.

față de biserică, iar scăderea participării la serviciile divine și creșterea numărului celor care părăsesc biserica confirmă aceste concluzii. În contextul globalizării, studiul confirmă necesitatea Bisericii, iar preotul, ca reprezentant al Bisericii, are un rol cu sarcini multiple. Se evidențiază faptul că, odată cu dezvoltarea către „societatea învățării", scade apropierea de Biserică, în timp ce nevoia unei comunități care să ofere ceea ce recomanda apostolul Pavel este incontestabilă. În ce privește accesul tinerilor la creștinism este asigurat mai puțin prin contactul cu tradiția moștenită, ci prin contactul cu creștini autentici după modelul biblic. De asemenea, un rol important are libertatea religiei[26] în forma autocălăuzirii religioase.[27]

Concluzia acestui impresionant studiu sociologic poate fi redată însă și mai strâns, din punct de vedere practic, în chiar formulările din Introducere: „Viitorul Bisericii rezidă în continua ei înnoire".[28]

Gânduri la final

Credința în Dumnezeul Creator este cea mai sigură garanție a demnității umane, fiind condiția fundamentală a existenței și dezvoltării umanității. Creștinismul are șansa din nou (dar și responsabilitatea) ca entitate spirituală de a fi activ spiritual, moral, social și cultural într-un mediu pluralist, în spiritul apostolilor și al primilor creștini, aducând viață umanității prin prezența viului Dumnezeu și implicit adevărata libertate în toate domeniile vieții.

Aceasta este posibil doar experimentând în creștinism înnoirea care vine în urma unei treziri spirituale și apoi transpunând în societate în cultura postmodernă valorile spirituale, împlinirea misiunea, facilitată de condițiile pozitive pe care le oferă globalizarea.

Dacă învățătura biblică constituită în morala creștină este scutul de apărare al umanității față de posibilele pericole, atunci credința creștină poate fi avanpostul libertății unei societăți cu adevărat umane.

26 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Aspecte ale libertății religioase în contextul globalizării", în *Libertate și conștiință. Culegere de articole despre libertatea religioasă și de conștiință,* Ștefan Mateiaș (ed.), Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2013, pp. 49-75.

27 Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014, p. 49.

28 *Ibidem*.

Bibliografie

- *Biblia* (trad. Dumitru Cornilescu), Societatea Biblică din România, Oradea, 2015.
- Brawn R. L., coord., *Probleme Globale*, Ed. Tehnică, Bucureşti,1988.
- Dăianu D., „Globalizarea între elogii şi respingere, în *Dilema*, nr.462, ianuarie 2002.
- Ică I. Ioan, jr., „Provocarea globalizării: mutaţia umanului", în *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.
- Jones Andrew, *Globalizarea: teoreticieni fundamentali*, Editura CA Publishing, Cluj – Napoca, 2011.
- Kung H., *Iudaismul*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2005.
- Marga, Andrei, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe, „Aspecte ale libertății religioase în contextul globalizării", în *Libertate și conștiință. Culegere de articole despre libertatea religioasă și de conștiință*, Ștefan Mateiaș (ed.), Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2013.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe, "„specte ale secularizării şi ale omului secularizat", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj University Press, Cluj-Napoca.
- Șafran, Alexandru, *Etica Evreiască şi Modernitatea*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2005.
- Terheci M., „Drepturile omului împotriva umanității, în *Sfarmă Piatră*, anul II, 2001.
- Vasile Stănescu, *Spre o nouă treaptă de civilizație*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008.
- Vianu T., *Filosofia culturii*, ap. Dorin Oancea, „Biserica şi multiculturalitatea europeană, în *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.
- Zăpârtan L., JSRI, No.5 /Summer 2003.

Interviu realizat de **Dragoș Mușat**, președintele Asociației *Conștiință și Libertate* și directorul Departamentului Relații Oficiale și Libertate Religioasă, Uniunea Română, cu directorii Departamentului Relații Oficiale și Libertate Religioasă

Gabriel Ișvan, Muntenia, e-mail: gabrielisvan@adventist.ro

Sergiu Macovei, Moldova, e-mail: sergiumacovei@adventist.ro

Petre Niță, Oltenia, email: petrenita@adventist.ro

Dănuț Obăgeanu, Banat, email: obageanudanut@yahoo.com

Mihai Miron, Transilvania de Sud, email: mihailmiron@adventist.ro

1. Considerați că mentalitatea publică din țara noastră este una favorabilă sau defavorabilă organizațiilor religioase?

Gabriel Ișvan (GI): În ciuda opiniilor deseori exprimate în istoria lumii moderne și contemporane, conform cărora religia urmează să dispară din lumea actuală și care au văzut în secularizarea societăților instrumentul prin care omenirea, în progresul ei, se debarasează de un vestigiu istoric, totuși constatăm că religia este prezentă în viața publică, influențează și chiar impune uneori agenda publică. Fenomenul religios, cu organizațiile sale nu poate fi ignorat în societatea actuală, pentru că este puternic, cu un grad mare de popularitate, așa cum se vede din sondajele de opinie pe acest subiect. Cum bine observa Daniel David, autorul studiului Psihologia poporului român, este o diferență „între trăsătura psihologică de religiozitate a românilor și opinia fluctuantă cu referire la Biserică. Astfel, românii au un nivel foarte ridicat de religiozitate, iar acest lucru a rămas constant. Modul în care se exprimă opinia față de Biserică depinde de evenimentele sociale care au loc. Cu alte cuvinte, un eveniment care pune Biserica în lumină proastă modifică doar opinia oamenilor față de instituție, nu și substratul psihologic care este legat de religiozitate”[1] .

Prin urmare, pe fundamentul psihologiei bogate în religiozitate a românilor, mentalitatea favorabilă sau nefavorabilă organizațiilor religioase, depinde de evenimentele imediate legate de organizațiile religioase. Dacă evenimentele respective sunt negative, reacția generală, imediată și uneori de scurtă durată, este și ea una negativă, la adresa organizațiilor religioase; dacă însă evenimentele sunt pozitive, de asemenea, reacția imediată este și ea una pozitivă. Prin urmare, organizațiile religioase au datoria față de societate să creeze intenționat, programat, planificat și în mod regulat evenimente, campanii pozitive, prin care să vină în folosul societății, adică să răsplătească încrederea acordată de către aceasta și de către stat, atât de favorabil fenomenului religios (din punct de vedere legislativ). Aceasta nu este o obligație de P.R. a organizațiilor religioase, ci este însăși natura existenței lor, menirea sau chemarea lor declarată de a face bine semenilor, societății. În concluzie, din aprecierile mele subiective

1 Daniel David, preluat din preluat din ziarul *Adevărul*, „De ce își pierd românii încrederea în Biserică, dar rămân cu Dumnezeu. Cinci păcate ale BOR în fața credincioşilor explicate de specialiști”, 29 septembrie 2015, articol semnat de Remus Florescu.

și din interacțiunile personale (ca reprezentant al unei organizații religioase), românii acordă încredere mare organizațiilor religioase. În același timp, când organizația religioasă, prin reprezentanții ei trădează așteptările cetățenilor, este sancționată imediat, prompt și poate chiar aspru. Cu toate acestea, formatul psihologic pro-religios al românilor, îi face să ierte abaterile reprezentanților organizațiilor religioase, mai ales atunci când văd eforturile acestora de a face bine societății.

Sergiu Daniel Macovei (SDM): Mentalitatea publică din România cu privire la organizațiile religioase se raportează la imaginea și activitatea bisericilor în ansamblu. Atunci când biserica, prin acțiunile ei, se implică real în viața comunității, dovedind starea de spirit pe care o insuflă Cuvântul lui Dumnezeu, societatea este transformată. Imaginea bisericii este prezentă în subconștientul oamenilor ca fiind prea fastuoasă pentru nevoile societății în care trăim. Cu toate acestea, românii sunt mai europeni, cunosc valorile promovate de Biblie, au sărbătorit 500 de ani de la Reforma lui Luther și sunt mai aproape de spiritul creștinismului adevărat. Românii sunt favorabili valorilor primordiale ale creștinismului autentic.

Petre Niță (PN): Mentalitatea publică din România, ca și cumul de idei, valori și apoi atitudini transpuse în practică, a cunoscut în ultimele decenii o dinamică diferită. Dacă ne gândim la perioada postbelică și apoi la ascensiunea Partidului Comunist ca modelator de mentalități publice, concluzia este lesne de înțeles – multe dintre organizațiile religioase erau considerate ca fiind produsul unor factori perturbatori din Vest și ca atare trezeau suspiciune, deranjau și trebuiau privite ca atare. Astăzi însă, ca urmare a deschiderii unor ferestre spre alte valori de sorginte democratică și europeană, lucrurile s-au schimbat într-o manieră pozitivă astfel că, mentalul colectiv, este mai deschis și favorabil organizațiilor religioase. Cred însă că, în următorii ani, ca urmare a postmodernismului și ateismului în creștere, se va pune în discuție utilitatea existenței organizațiilor religioase. Pe măsură ce organizațiile religioase vor fi mai relevante pe plan social atunci și mentalul colectiv va fi mai favorabil acestora.

Dănuț Obăgeanu (DO): Mentalitatea publică nu este orientată unidirecțional. În România majoritar ortodoxă o parte a populației, în special cea rurală, este puternic favorabilă existenței bisericii ca

organizație publică, însă are în vedere doar propria biserică; doar aceasta considerându-se că are statutul adecvat unui asemenea rol. În România.

De cealaltă parte, se situează generația tânără și o parte a intelectualității care pare să considere că locul religiei este în spațiul privat mai mult decât în cel public; astfel că o organizație religioasă, indiferent de denumirea și valorile ei, iese din sfera privată și pretinde o parte din spațiul public. În aceste condiții, aceste segmente sociale par mai degrabă defavorabile organizațiilor religioase.

Mihai Miron (MM): Societatea românească, aflându-se într-o perioadă prelungită de tranziție, dezvoltă treptat o gândire si o mentalitate de tip secular. Cu toate acestea, religia sau Biserica se bucură de o simpatie destul de largă din partea multor cetățeni. Am putea afirma că mentalitatea publică din țara noastră încă mai este favorabilă organizațiilor religioase, mai ales dacă acestea sunt structuri care reprezintă Biserica sau religia majoritară. La orizont se ridică o altă generație, care pare foarte tolerantă și emancipată în gândire, deschisă spre lucruri și fenomene noi, dar în același timp pare destul de refractară la orice organizare intrinsec religioasă.

2. În ce fel pot comunitățile de credință să influențeze mentalitatea publică în privința unor subiecte de interes cum ar fi: rolul familiei, libertatea de conștiință, statutul migranților etc.?

GI: Comunitățile de credință sunt alcătuite din oameni, care sunt și actori sociali activi. Acești actori sociali își aduc principiile și sistemul de valori personale în viața comunitară. În acest sens, comunitățile de credință pot influența foarte mult mentalitatea și gândirea publică, aducând, prin influență valorile morale ale comunității religioase.

De asemenea, prin forța de mobilizare puternică, comunitățile religioase pot fi o voce decisivă în schimbarea socială. Exemplific prin mobilizarea formidabilă a membrilor mai multor biserici din România și din străinătate pentru susținerea familiei Bodnariu de la începutul anului 2016, sau influențarea societății pentru abordarea la scară generală a subiectului stilului de viață sănătos, așa cum s-a întâmplat cu Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea, care de peste 150 de ani vorbește de acest subiect și astfel și-a adus contribuția la introducerea acestei tematici în

discuția publică. Astfel multe destine umane sunt atinse și schimbate în bine, în mod decisiv. Așadar, prin consecvență și stabilitate, prin afirmarea energică a valorilor, o comunitate religioasă influențează prin membrii ei societatea.

SDM: Comunitățile religioase din ultimii ani se sedimentează, am putea spune chiar cimentează în jurul unor probleme de interes social din ce în ce mai pregnant. Fiecare problemă a societății ar trebui să fie problema comunităților religioase. Implicarea activă a unor ONG-uri care au luat atitudine pentru respectarea rolului familiei, a libertății de conștiință sau statul minorităților este evidentă în România. Cred însă că românii încă nu sunt pe deplin conștienți de valoarea atitudinii individuale a fiecărui credincios în problemele fierbinți ale comunității în care trăiesc. Mă refer aici nu doar la o atitudine activă social, ci mai ales la trăirea practică a credinței, într-un cadru de respect și dragoste reciprocă, indiferent de apartenența religioasă.

PN: Este imperios necesar ca fiecare organizație religioasă să contribuie sănătos la formarea unui mental colectiv valorizat de morala și etica creștină. Pe fundalul acesta este împlinit sensul de a fi al comunităților de credință care trebuie să contribuie la viața cetății și să fie precum cometele care lasă o urmă de lumină atunci când cerul este cuprins de întuneric. Comunitățile religioase pot comunica către societate teme și valori sănătoase cu privire la familie, libertatea de conștiință, migrație sau alte subiecte atunci când vor fi capabile să își identifice menirea în raport cu chemarea evangheliei și să înțeleagă faptul că experiența credinței presupune raportarea onestă la divinitate dar și o întâlnire cu aproapele și nevoile lui. Aici intervine acceptarea propriului sens de a fi și curajul sau dorința de a fi un exponent de valori prin mesaje publice, programe tematice în cadrul organizației religioase sau în public, acte de caritate sau prin influențarea spectrului decident în materie de politică pentru anumite inițiative cu privire la imigranți,acțiuni civice etc.

DO: Comunitățile religioase din România nu beneficiază de o recunoaștere publică a competențelor necesare pentru a influența în mod real mentalitatea societății. Dacă există totuși o influență, atunci aceasta este mai mult în sfera enoriașilor bisericii, eventual a persoanelor din

proximitatea acestora. O mică influență se poate observa atunci când intelectualii bisericilor se asociază cu intelectuali recunoscuți din spațiul secularizat. Prin asemenea colaborări se obține o oarecare influență asupra mentalității publice.

MM: Comunitățile religioase ar trebui să fie promotorii de vârf ai valorilor moral-spirituale în spațiul public. Aceste valori sunt determinante pentru păstrarea și apărarea unor instituții și concepte fundamentale precum: familia, dreptul la educație, libertatea de exprimare, libertatea de conștiință. Mentalitatea publică poate fi influențată prin folosirea de către comunitățile de credință a instrumentelor și pârghiilor legale, sociale, de educație și dezvoltare moral-spirituală. Crearea unui dialog permanent cu decidenții statului, dar si comunicarea cu publicul larg prin proiecte bine articulate în acest sens pot aduce un plus de valoare dezbaterii subiectelor de interes vital pentru societatea țării noastre.

3. Credeți că mentalitatea publică poate influența felul în care Biserica se raportează la propriile valori?

GI: Biserica trăiește în mijlocul unei societăți și are aceleași caracteristici generale ca aceasta. Mentalitățile generale afectează și asaltează comunitatea religioasă. Uneori în istorie, diferența dintre bine și rău s-a făcut prin definirea celor două concepte de contextul imediat social. De exemplu, față de subiectul sensibil al căsătoriilor homosexuale, în lume sunt biserici care sub presiunea societății și-au schimbat practica și definiția familiei, admițând servicii de cununie religioasă între persoane de același sex [2]. În același timp, în alte țări creștine, cum este și cazul României, definirea binelui și răului, sau definirea căsătoriei se face altfel. Așadar, avem suficiente dovezi în istoria creștinismului din care să înțelegem faptul că valorile și definițiile comunităților religioase pot fi influențate de mentalitatea publică. După cum mentalitatea bisericilor poate fi influențată de mentalitatea publică, tot la fel mentalitatea publică poate fi șlefuită de mentalitatea comunităților religioase. Acest fenomen există. Din punctul meu de vedere, îngrijorarea bisericilor trebuie să fie concentrată

2 Cezar Maroti, ziarul *Adevărul*, „Biserici creştine care oficiază căsătorii homosexuale", 16 aprilie 2013.

în această direcție: cum pot ele să îmbibe societatea cu valorile lor, prin puterea influenței. O comunitate religioasă este puternică doar atunci când poate să facă acest lucru; puterea nu constă în numărul de membri, ci în puterea bisericii de a-și transmite valorile în propriii credincioși și prin ei, în mod semnificativ, în societate.

SDM: La nivel mediatic, mai ales în social media, sunt progrese reale, care denotă dorința de a depăși barierele religioase. Biserica este o structură care în mod dovedit istoric se schimbă foarte greu din interior. Mentalitatea publică și mai ales ecourile acestei mentalități au reverberații care fac să sune clopotele și să anunțe nevoia de reformă, de trăire a valorilor autentice. Fără o conștiință publică, liber exprimată, societatea de azi din România nu poate recupera prăpastia care ne separă de progresul și calitatea vieții. În același timp, cred că Biserica are valori care nu pot fi schimbate după bunul plac al timpului modernității în care trăim, dar ea, Biserica, trebuie să fie atentă la mesajul conștiinței colective și să se corecteze dacă are ceva de corectat.

PN: O organizație religioasă cu repere sănătoase și autentice este alcătuită din oameni care trăiesc în mijlocul altor oameni, deci nu izolată, și în sensul acesta este expusă unui transfer de valori înspre și dinspre societate. Bisericile pot influența lumea, dar și viceversa, iar realități prezente demonstrează acest lucru. Spre exemplu, raportarea unor confesiuni creștine la anumite valori ce țin de familie sau de morala creștină a cunoscut schimbări semnificative ca urmare a presiunii spectrului social. Sunt țări occidentale și nu numai care acum o sută de ani demascau și condamnau ca fiind imorale sau chiar penale anumite practici, iar astăzi exprimările și tonalitățile s-au schimbat. Și cred că asaltul va continua atât timp cât comunitățile religioase sunt expuse și riscă să își piardă identitatea și fundamentul scripturistic.

DO: Da, totdeauna societatea a avut o influență asupra creștinismului. Este imposibil să trăim într-un anumit mediu și să nu existe o influențare din partea acestuia. Iar bisericile de astăzi sunt lipsite de mecanisme inteligente și puternice de apărare în fața influenței sociale. De multe ori

bisericile se apără de influențe inofensive moral și sunt vulnerabile în fața unor influențe subtile ale răului moral neînțeles corespunzător.

MM: De-a lungul istoriei vom remarca modul în care societatea și Biserica s-au influențat reciproc. Dacă într-o anumită perioadă Biserica era cea care dicta tonul gândirii publice, în ultima perioadă vedem cum Biserica este supusă unor presiuni exogene în vederea reevaluării propriilor valori și principii. Desigur, mentalitatea publică poate și exercită în prezent o influență solidă în dreptul bisericii, iar acest lucru poate fi benefic pentru ambele, dar, în același timp, ar putea fi fatal pentru biserică și pentru societate. Într-adevăr, este nevoie de o reevaluare și de o resetare a propriilor valori. Dar să nu uităm că societatea (mentalitatea publică), ca orice organism viu, are nevoie de o conștiință. Această conștiință moral-spirituală este Biserica. Dacă se va face o reevaluare a propriilor valori în interiorul conștiinței, iar rezultatul va fi abandonarea acestora, rezultatele nu vor fi tocmai benefice. O conștiință moartă înseamnă o societate moartă.

4. Cum pot comunitățile de credință să prezinte adevăruri ne-populare într-o manieră în care să nu îndepărteze oamenii pe care sunt chemate să-i slujească?

GI: La întrebarea aceasta pot fi scrise cărți întregi, cu diferite studii de caz. Problematica pare a fi într-un cerc vicios – o comunitate de credință propune soluții societății în mijlocul căreia își desfășoară activitatea, soluții care țin de identitatea spirituală a acelei grupări spirituale. Însă în societățile seculare, interesul pentru viața religioasă este mult diminuat, până acolo încât mesajul grupului religios tinde să fie ignorat. Dacă grupul religios își diluează mesajul, încercând să-l adapteze la cerințele societății, este foarte posibil ca interesul pentru acea comunitate religioasă să scadă și mai mult, pentru că nu mai are particularitatea inițială. Valorile grupurilor religioase sunt în general conservatoare și, cred eu, necesare, utile societății. Nu valorile trebuie adaptate, ci metodele de comunicare, prin care societatea să fie influențată și impregnată cu valorile unui grup religios. Însă dacă un grup religios își pierde identitatea, nu mai are voce în societate, nu mai are mesaj particular și deci nu mai are rațiune de a exista ca grup definit, căci rolul său poate fi preluat pur și simplu de alte celule sociale.

PN: Consider că elementul esențial în transmiterea publică a unor adevăruri ar trebui să fie dragostea. Atunci când există acest factor motivator, comunitățile de credință învață să fie slujitoare și deschise către oameni. O simplă prezentare a unor dogme va hrăni poate mintea dar va usca sufletul, ori atunci când cele două realități, adevărul și dragostea, conlucrează, societatea poate fi mai permeabilă la anumite chestiuni mai puțin populare. Apoi, dragostea trebuie să fie dublată de o comunicare eficientă și transparență, ca fundamente necesare ale unei abordări relevante. Mai este un aspect ce merită a fi identificat și care privește autenticitatea comunităților de credință. Omul postmodern are nevoie de valori sănătoase dar și de repere autentice. Acele adevăruri, aparent nepopulare, dar care au schimbat un grup social au forța necesară de a atrage și pe alții atunci când sunt trăite și exprimate cu sinceritate

DO: Este dificil. Chiar și atunci când ești credibil și ai o autoritate recunoscută de societate este greu să convingi o populație să accepte ceva nou și nepopular. Calea prezentării adevărului nepopular trebuie să fie atent calculată și realizată cu pași mici. Chiar foarte mici. Fără vorbiri condamnatoare. Cu iubire, empatie și multă răbdare.

MM: Adevărurile nepopulare vor rămâne nepopulare până la capăt. Probabil că singurul mod de reprezentare a acestor adevăruri este însușirea personală a acestora prin practicarea în spațiul privat și intim al acelei persoane sau comunități religioase. Dacă acest lucru îi va aduce mai aproape de semeni, înseamnă că acest adevăr are valoare publică. Dacă rezultatul este diametral opus, atunci o analiză onestă și o reevaluare ar fi necesare în acest sens. Dacă Adevărul ”vă va face slobozi” (Ioan 8:32) întru iubirea lui Dumnezeu si aproapelui, atunci cu siguranță societatea are nevoie de un astfel de adevăr nepopular.

SECȚIUNEA A II-A

Articol
în limba germană

FREIHEIT – VERANTWORTUNG– MITGEFÜHL: EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG

Consuela WAGNER, PhD
"Institut für Bildung und Persönlichkeitsförderung – Dr. Wagner", Germany
ConsuelaWagner@gmx.net

Abstract: Freedom – Responsibility – Compassion: A Relationship Clarification
Our current postmodern society is characterized by the aspiration towards freedom, a truly precious achievement. However, this freedom seems to be jeopardized by justified intolerance based on freedom - often in the religious realm. But the promotion of freedom requires balance. In this context, the mutual relationship between freedom, responsibility and compassion will be analyzed. On the one hand it reveals that the freedom of the individual is an essential condition in developing the capacity for compassion and personal responsibility. On the other hand, it confirms the reality that only the compassionate responsibility can guarantee a secure framework for the development of personal liberty within society. In accomplishing this goal, not only parents and educators are called to be involved, but also the whole society.
Keywords: freedom, religion, responsibility, compassion, mutual relationship, socialization

---

Der Begriff der Freiheit wurde im letzten Jahrhundert sehr stark vorangetrieben und führte zu einer starken individuellen Emanzipation, was auch in der Religions- und Gewissensfreiheit deutlich wird. Die Geschichte lehrt aber, dass sich einseitige Betonungen auf Dauer nicht nur als gewinn-, sondern auch als risikobringend erweisen. Jedoch wird gerade die freie westliche Gesellschaft heute nicht selten mit religiösmotivierter Aggressivität oder mit interreligiösen Spannungen innerhalb unterschiedlicher ethnischer Gruppierungen konfrontiert.

Die öffentliche Präsenz religiöser Symbole stellt ein gesellschaftliches Konfliktthema dar, das Gerichte, Presse sowie Gesetzgeber beschäftigt (Heimbach-Steins 2012, 11ff). Und dies alles - im Namen der Freiheit. Ist der Freiheitsraum tatsächlich immer noch nicht groß genug, um jedem gerecht zu werden? Ist diese womöglich mißverstanden worden? Oder kann Freiheit alleine nicht die Lösung für die herrschende pluralistische Andersartigkeit verkörpern?

Diese Ausarbeitung geht davon aus, dass der Erfolg einer komplexen Gesellschaft einer Ausbalancierung mehrerer Faktoren bedarf. Beides: sowohl die Förderung als auch der Ausgleich erweisen sich als notwendig. In diesem Sinne soll der Zusammenhang zwischen Freiheit, Verantwortung und Mitgefühl näher betrachtet werden.

Freiheit

Weil die Moderne von ihrer Konzeption bis heute vom Begriff der *Freiheit* bewegt wird, brachte das letzte Jahrhundert unter dem Forschrittsimperativ einen mächtigen sozialen Wandel mit sich. Die moderne Freiheit wurde und wird immer noch eher als Freiwerden von Gebundenheit, als ‚*Befreiung von etwas*' verstanden. Denn zu Beginn des 21. Jhdt. herrscht immer noch das Verständnis der Freiheit als *Befreiungsparadigma*, mit ihrer abwehrenden Haltung gegenüber jeglicher Form und Festlegung, die mittlerweile zu einer gefestigten Lebensform des modernen Lebens geworden ist. Die Erstarrung in diesem Befreiungsparadigma, begleitet von der postmodernen Entgrenzung ruft aber eine weitere erstarrte Reaktion hervor: Die antimodernen Bestrebungen, die genau so starr der Freiheit klare Grenzen setzten und sie dadurch zerstören wollen (Schmid 1998, 116; Schmid 1991, 26).

Das Problem ist allerdings, dass das freigesetzte Individuum kaum bindungs- und beziehungslos leben kann. Das Individuum ist zwar heute an keine Religion oder ans Jenseits mehr gebunden, dafür muss es selber auf Lebens- und Sinnfragen Antworten finden. Es ist frei von einer politischen Bevormundung, muss aber seine individuelle und gesellschaftliche Autonomie im Alleingang erarbeiten. Die technische Befreiung von Naturzwängen bietet neue Entfaltungsmöglichkeiten, die andererseits die ökologische Grundlage zerstören kann. Die wirtschaftliche Befreiung bringt einen höheren Lebensstandard mit sich, der sich andererseits in höheren sozialen Kosten wiederspiegelt. Die

soziale und sexuelle Befreiung hat das Abwerfen „alter" Werte und Moral gefördert, dadurch aber alle gesellschaftlichen Formen ‚fragmentiert'. Es entsteht eine Gesellschaft, die nicht mehr durch Gemeinschaft, sondern durch die Zusammenkunft freier Individuen gebildet wird, was nicht zuletzt zur „Selbsteliminierung des Individuums – als letzte „Befreiung" führen kann (Schmid 2004, 11f.).

Dadurch bleiben die Moderne, bzw. die Postmoderne weiterhin ideologisch hin- und hergerissen zwischen Pragmatik und Romantik und können über das erste Moment der Freiheit nicht hinwegkommen. Unter dem Diktat der Zeitknappheit drängen sowohl romantische als auch pragmatische Stimmen zur Umsetzung, was zur Erhöhung des Drucks bzgl. des Widerspruchs führt (Schmid 1998, 110f.). Warum das eigentlich? Es ist auffällig, dass das letzte Jahrhundert das ständige Maximieren „romantischer Freiheitsansprüche" gefördert hat, anstelle sich deren pragmatischer Realisierung zu widmen.

Somit rückt als Konsequenz der modernen Freiheit die Unfähigkeit der freigesetzten Individuen zur Selbstbeziehung in den Vordergrund, die in zwei Richtungen fehlschlägt: entweder in den Selbstverlust oder in die Selbstsucht (Schmid 2004, 15). Es bedarf in vieler Hinsicht der Bemühungen, sich zukünftig nicht nur als *befreiendes*, sondern auch als *Freiheit schaffendes* Individuum zu erleben: ein wirklich nietzscheanisches Projekt! Die Freiheit wird dann nicht mehr nur negativ verstanden, im Sinne des Freiseins *von*, sondern positiv, als Freiheit *zu* den Möglichkeiten des Lebens: „Bindungen, Beziehungen, Begrenzungen, die vom Individuum selbst gewählt und festgehalten werden"(ebd., 14).

Die Zukunft setzt dadurch eine *aktive* statt eine anpassende Haltung des Individuums voraus, wobei die Flexibilität als Prinzip hinterfragt sowie die Prinzipien von Verantwortung und Vorsicht betont werden sollten (Binde 2007, 320ff). Allerdings erhebt sich hier der Einwand bezüglich der praktischen Machbarkeit und Nachhaltigkeit dieser veränderten Haltung, wenn man die Frage nach den *individuellen Ressourcen* noch in Betracht zieht. Denn auch die Bereitschaft und die Fähigkeit zur Entscheidung und zur Reflexion bedürfen im erwachsenen Alter gewisser emotionaler, motivationaler und kognitiver Voraussetzungen, die zunächst ausgebildet werden sollten[1] (vgl. Neufeld & Mate 2007).

1 Auch die Frage, - ob im Falle einer starken aktiven bzw. passiven Fremdbestimmung

Es erhebt sich nahezu die Notwendigkeit einer neuen ethischen Betrachtungsweise, „im Sinne einer Selbstbegrenzung der Freiheit, individuell und gesellschaftlich, angesichts der überbordenden Möglichkeiten der Moderne“ (Schmid 1998, 100; vgl. Höffe 1993).

Leider gibt es trotz des Wachstum der Wahlmöglichkeiten kein Ausbildungsprogramm zur Entscheidungs- und Wahlfähigkeit oder zur Bewältigung der Freiheit. Die Menschen sind darauf nicht vorbereitet und werden dadurch überwältigt (Schmid 2000, 7f.; 1991, 29). Individuen, die eingreifende Veränderungen erlebt haben, wie soziale Isolation, fragmentierte Beziehungen, zerstörte Identität können dadurch leicht zum Opfer bzw. zum Spielball wirtschaftlicher, politischer oder ideologischer Interessen werden (Schmid 1998, 100). Es wird deutlich, dass die Umsetzung der Menschenrechte auch gewisse menschliche Tugenden erfordert: Menschenrechte vs. Menschenpflichten.

In diesem Kontext fordert Witschen (2011) ein gewisses Ethos und gleichzeitig Menschen, die dieses in ihr Leben umsetzen, damit die menschenrechtliche Ordnung nachhaltig bestehen kann. Die Suche nach Voraussetzungen und Bedingungen, die ein gesellschaftliches Zusammenleben in einem pluralen Kontext ermöglichen, sei ein vernachlässigter Aspekt, der weiterverfolgt werden sollte. Denn „eine menschenrechtliche Freiheitsordnung wird dauerhaft nur gelingen, wenn die Gesellschaftsmitglieder ihrerseits bestimmte ethische Grundhaltungen ausbilden.“ (Heimbach-Steins 2012, 106).

Verantwortung

Der Begriff Verantwortung ist sehr komplex und facettenreich, bezeichnet jedoch auch eine soziale Realität. In dieser Hinsicht wird das von Auhagen als ein menschliches Handeln definiert, das ethisch-moralische Gesichtspunkte berücksichtigt und gleichzeitig für dessen Konsequenzen einsteht (1999, 241). Trotz unterschiedlicher Betrachtungsebenen der Verantwortung lässt sich jedoch sowohl theoretisch als auch empirisch eine gewisse ‚Grundstruktur‘ der Verantwortung beschreiben, die eine

oder einer psychischen Labilität der Wunsch nach autonomer Lebensführung entstehen kann oder als attraktiv bewertet werden kann, - bleibt offen. Aus der Perspektive der psychologischen Moralentwicklung stellt sich auch wiederum die Frage, ab welcher Stufe eine selbstständige objektive Reflexion möglich sei und welche Förderungsmöglichkeiten dafür im Erwachsenenalter verfügbar sind.

erhöhte Erlebensintensität auf mehreren Ebenen wie Motive, Ziele, Wahrnehmung von Wichtigkeit und Handlungsspielräume sowie Einschätzung von Bewältigungsmöglichkeiten und der Beziehung zu anderen Menschen nachweist (ebd., 243).

Auch wenn in der Verantwortungsausprägung die Persönlichkeitsmerkmale kaum eine Rolle spielen, kommen hier die vorhandenen Bedingungen zur Geltung. Denn am Anfang einer Verantwortungssituation beeinflußen moralische, normative oder individuelle Gründe die Bereitschaft einer Verantwortungsübernahme. Studien bestätigen, dass es zwischenmenschliche Unterschiede in der Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme gibt. Innengesteuerte Verantwortung fördert jedoch höhere Werte im prosozialem Verhalten zutage als die von außen – über die Pflicht - gesteuerte Verantwortung (Bierhoff 1990, 77ff).

Allerdings bedarf Verantwortung der eigenen Willensentscheidung und Handlungsfähigkeit, auch wenn dies der Pflicht entspringt. Insofern ist die Bildung der Verantwortungsfähigkeit von mehreren Faktoren abhängig: von der Vermittlung moralischer Motive, vom Erleben eines freien und selbstbestimmten Handlungsrahmens, vom Erleben der eigenen Kompetenzfähigkeit sowie von den Bewältigungschancen bzw. der Bedrohlichkeit der Situation (Auhagen 1999, 245ff).

Beim Ideal des verantwortlichen Handelns kommt der Freiheit eine bedeutenden Rolle zu. Wenn das Individuum die Entscheidung für die Verantwortungsübernahme übernommen sowie die eigenen Handlungsressourcen mobilisiert hat, dann führt eine maximale Handlungsfreiheit zu einer positiven Bewertung der Situation und der Verantwortung als Prinzip. Lerntheoretisch betrachtet, führt das zu einer positiven Verstärkung des verantwortungsvollen Handelns und gleichzeitig zur weiteren Einübungsbereitschaft. Wenn das Individuum jedoch unter großen Einschränkungen der Bewegungsfreiheit zur Verantwortung ‚gezwungen' wird, dann wird es zukünftig eine Verantwortungsübernahme eher vermeiden. Auch starke, unangenehme Konsequenzen für ein verantwortliches Verhalten führen zu einer großen Stressbelastung und einer negativen Assoziation (ebd., 247f.).

Die Studien nach Milgram (1974) heben in diesem Zusammenhang einerseits die Bedeutung von starker Autorität sowie Gehorsamshaltung hervor, die eher zur einem unverantwortlichen Handeln führen, sowie

andererseits die Bedeutung der ausgeprägteren Selbstverantwortung, die eher zu einem rücksichtsvollem Verhalten führt. Hinzu kommen auch die unterschiedlichen ethisch-moralischen Werturteile, die die Handlungsrichtung in einer Situation mitbestimmen (vgl. Auhagen 1999, 249).

Unterschiedliche Studien haben nachgewiesen, dass die Anwesenheit anderer Personen in einer Situation zu einem Rückgang der eigenen Motivation hinführt. Jedoch spielt der eigene Bezug zu anderen Menschen in der Verantwortungssituation eine bedeutende Rolle (Bierhoff, 1990; Darley & Latane 1968). Es besteht allerdings die Gefahr, dass in alltäglichen Routine- oder Pflichtsituationen gewisse ‚Sättigungseffekte' eintreten. Die Bewusstmachung und das bewusste Erleben der Situation kann denen gegenüber entgegentreten. Die Frage stellt sich jedoch, ob es möglich sei, dass in der sozialen Realität das Bild der Verantwortung verzerrt wird und dass „unverantwortliche Dinge im Namen von Verantwortung geschehen?" (Auhagen 1999, 249). Dies verdeutlicht, dass man für den Entscheidungprozess eine moralische Basis benötigt, die von vielen Autoren als ‚Mitgefühl' identifiziert wird.

Die Freiheit eröffnet Möglichkeiten für eigenes Handeln und Verwirklichung eigener Überzeugungen. Die Verantwortung lädt zu einer reflektierten und rücksichtsvollen Freiheit ein und setzt dieser gewisse Handlungsgrenzen fest. Verantwortung kann auch mit Hilfe sozialer Gesetze ‚verordnet' und reglementiert werden, auch wenn innerlich das Individuum Widerwillen, Spannungen oder negative Gefühle verspürt. Allerdings kann nur eine aus eigenem Antrieb, auf dem freien Willen basierende Verantwortung nachhaltig zu einer qualitativen Erhaltung der Freiheit in der Gesellschaft beitragen. Und die Voraussetzung für eine selbstregulierte Verantwortung findet ihren Ausdruck in der Entwicklung und Förderung des Mitgefühls.

Mitgefühl

Die Frage nach dem Mitgefühl definiert Gruen als eine Frage des Menschseins, eine Frage nach der menschlichen Identität. Denn das, womit sich der Mensch identifiziert, das wird auch weitergegeben und generationsübergreifend weitergetragen. Bildet die Macht die Identitätsbasis, so wird ein Gesellschaftssystem auf Machtbasis gebildet.

Ist die Verantwortungsabgabe durch Unterordnung die Identitätsbasis, so wird ein entfremdetes Menschsein weitervermittelt. Darum sieht Gruen im Mitgefühl eine „in uns eingebaute Schranke zum Unmenschlichen" (2013a, 11), die das Fundament zivilisatorischer Kräfte darstellt (ebd., 9ff). Denn es besteht ein Zusammenhang zwischen der empathischen Einfühlungsfähigkeit und dem eigenen Schuldempfinden, d.h., die Förderung des Mitgefühls stellt einen Schutz vor dem Gewaltausdruck bzw. vor Gewalttaten dar (Naurath 2007, 116f.).

Insofern wird das Mitgefühl oft als ‚Schlüssel zur ethischen Bildung' (Naurath 2007, XIV), quasi als Ressource der Gewaltprävention betrachtet. Mitgefühl wird als eine Art ‚Selbstgefühl' verstanden, das auf eine wohlwollende Art und Weise im Bezug zum Anderen gesetzt wird. Nach Naurath ist eine Abgrenzung zwischen Mitgefühl und Empathie notwendig, da der letztere Begriff eher kognitive und zugleich nicht-wohlwollende Aspekte implizieren kann (ebd., XV). Aufgrund der gegenwärtigen Beliebtheit des Empathiebegriffs, lässt sich das Mitgefühl im engeren Sinne auch als affektivbezogenene Empathie beschreiben.

Gleichzeitig erweist es sich als notwendig, das Mitgefühl vom Mitleid zu unterscheiden, einem Terminus, der in Schopenhauers Philosophie ausführlich Eingang gefunden hat (vgl. Beisel 2012). In diesem Zusammenhang scheint es wichtig, die Balance zwischen der eigenen Individuation und der Zuwendung zum Anderen, zwischen der eigenen Subjektivität und der Verbundenheit mit dem Gegenüber aufrechtzuerhalten. Insofern gefährdet das Mitleid – abgesehen von der pessimistischen Konotation - die eigene Individuation und die Würde des Anderen (vgl. Gruen 2013a, 276). Naurath sieht in einer positiven, prosozialen Ausrichtung eher den begrifflichen Inhalt des Mitgefühls (2007, 72). Unter Prosozialität versteht man folglich ein freiwilliges, dem Gegenüber wohlwollendes und interaktives Handeln, das einen gewissen Grad an Einfühlungsvermögen voraussetzt (Bierhoff 1988, 187).

Die ethische Bildung, die als Basis der Verantwortungsbildung dient, beginnt zunächst mit der Wahrnehmung der eigenen Gefühle – sowohl der alltäglichen als auch der moralisch-relevanten. Durch eine differenzierte Reflexion, die mögliche Zusammenhänge verdeutlicht, werden Alltags- und ethisch-moralische Erfahrungen sowie „ethisches

Denken und Urteilen mit ethischem Fühlen und Handeln“ (Naurath 2007, XV) zusammengeführt.

Trotz der Fülle der auf dem prosozialen Verhalten bezogenen wissenschaftlichen Studien gibt es nach Silbereisen und Schuhler - aufgrund der Komplexität des Phänomens – noch keine fundierte Theorie zur Entwicklung des prosozialen Verhaltens (1993, 285). Es lässt sich jedoch feststellen, dass dies schon im frühen Kindesalter aufgrund von direkten emotionalen Reaktionen möglich ist. Laut Studien von Bischof-Köhler lässt sich emotionalbedingte Perspektivenübernahme bereits ab dem Alter von 2-3 Jahren beobachten (1989, 77). Die Gehirnforschung bestätigt die These, dass der Mensch grundlegend mit der Fähigkeit zur Empathie, zum Mitgefühl ausgestattet sei (Bernhardt & Singer 2012, 1ff). Im praktischen Kontext wird das Mitgefühl als eine einfühlsame Fähigkeit beschrieben, die ein wohlwollendes Verständnis sowie Einsicht für die Eigenwirkung und die Wirkung der Anderen, sowie Verständnis für fremdes Leiden und Schmerz entgegenbringt (Brink & Koster 2013, 134).

Neben der Mutter-Kind-Beziehung kommt auch dem Sozialisationsrahmen eine wichtige Bedeutung zu. Hier spielen neben der intuitiven Beobachtung und Imitation auch die konkreten und klaren Verhaltensinstruktionen eine wichtige Rolle (Ulich 1993, 266). Wenn ein Kind nicht ganz früh die Erfahrung macht, angenommen und anerkannt zu sein, dann setzt der Prozess der Einschränkung und später der Verlust von Mitgefühl ein. Daraus entstehen später viele Formen desktruktiver Aggressionen, die alle aus dieser Quelle entspringen (Gruen 2013b, 82ff).

Insofern obliegt die Entwicklung des Mitgefühls nicht nur genetischer oder bindungsbedingter Faktoren, sondern hängt gleichzeitig von strukturellen Faktoren der Sozialisation ab. Trotz starken Entwicklungspotenzials an Mitgefühl in der Kindheit weisen sozialpsychologische Studien darauf hin, dass sich Faktoren wie Zeitmangel, aktuelle Stimmungslage, rationale Kosten-Nutzen-Abwägungen, Reziprozitäterwartung oder undeutlich ausgeprägte Verantwortungsgefühle sowie Deutungskompetenenz hemmend auf die Entwicklung des Mitgefühls auswirken (Naurath 2007, 156).

Brink & Koster bewerten ähnlich das Mitgefühl im Rahmen von drei emotionale Regulationssysteme: das Alarm-, das Antriebs- sowie das Fürsorgesystem. Diese wechseln situationsbedingt einander

ab: Wenn eine konkrete Gefahr bevorsteht, so wirkt das Alarmsystem, während das Antriebssystem bei Leistungs- oder Strebensabsicht oder Bedürfniserfüllung wirksam wird. In Zeiten der Ruhe und Sicherheit tritt dann das Fürsorgesystem in den Vordergrund, das das innere Wachstum, das Sozialverhalten und das persönliche Auftanken fördert. Sorge zu tragen, dass das letzte System regelmäßig zur Geltung kommt, bedeutet, dass der Mitgefühlsbildung und –kultivierung Raum geboten wird (Brink & Koster 2013, 50ff).

Insgesamt lässt sich das Mitgefühl als komplexen Prozess mit 7 Komponenten beschreiben. Zu diesem emotionalen Schema gehören: Perspektivenübernahme, eigene Betroffenheit, Empörung und Bedauern der Situation, Besorgtheit und Traurigkeit sowie schließlich der Verbesserungswunsch (Ulich 2005, 193). Um dieses Schema zu aktivieren, bedarf es in der Situation zunächst einer persönlichkeitsbedingten Aktivierung (eine gewisse emotional-moralische Sensibilisierung) und anschließend einer emotionalen Verarbeitung der passenden Wertzuschreibungen. Die Wertedisposition bestimmt ihrerseits die Kriterien für das, was einem wichtig oder unwichtig zu sein scheint (ebd. 194ff).

Auch wenn die Untersuchung der Komplexität von Mitgefühlsentwicklung noch weiterer differenzierter Forschung bedarf, lassen sich bereits Förderungskriterien und -merkmale herauskristallisieren. In diesem Sinne unterstreicht Kienbaum (2003, 17f.) einerseits die Wichtigkeit der familiären Sozialisation und andererseits die der außerfamilialen Sozialisation, d.h. bereits in den Kindergärten und in der Gesellschaft. Das setzt die Fortbildung des erzieherischen Personals und der Eltern voraus, um im frühen Alter die persönliche Disposition zum Mitgefühl effizient und bewusst zu fördern (Naurath 2007, 156).

Die Wichtigkeit und die Entwicklungsmerkmale von Mitgefühl deuten gleichzeitig auch auf die Möglichkeit einer frühkindlichen, emotionalorientierten ethisch-religiösen Förderung hin. Denn auch im Bereich der religiös-orientierten moralischen Bildung spielen Emotionen eine wichtige Rolle. Mitgefühl befähigt zur Perspektivenübernahme – ganz wichtig in der Moralbildung. Diese kann sowohl durch kognitige Urteilsreflexion als auch durch alltägliche Erfahrungssituationen vertieft werden (Kenngott 2012, 243ff). Dabei erscheinen Naurath folgende Aspekte als wichtig: die Schulung der Wahrnehmung und des

emotionalen Ausdrucks, des Emotionsverständnisses und –wissens, Training und Reflexion von Emotionsregulation sowie die Förderung von Empathie und prosozialem Verhalten (2007, 262).

Gleichermaßen soll dies auch während der älteren Kindheit sowie im Jugendalter in einem interaktiven Verhältnis zur kognitiven ethischen Förderung fortgesetzt werden (ebd., 287). Eine Harmonisierung zwischen den Konzepten von kommunikativer Vernunft (Habermas 1962, 1996, 1998) und Mitgefühl (Rorty 1988, 1999) anzustreben, wird als sinvoll empfunden. Denn beide – sowohl das Gefühl als auch die Vernunft - verfügen über gewisse Vorzüge, die allerdings nur vereint einen effektiven, gangbaren Weg zu einer solidaren Kultur der Menschenrechte versprechen können (Weber 2013, 256).[2] Die Erziehung des Mitgefühls steht deswegen für Rorty an der ersten Stelle, als Voraussetzung für die Solidarität, die anschließend durch einen inhaltichen Diskurs durchaus verstärkt werden kann.[3]

Nicht zuletzt soll an dieser Stelle auch die Rolle und die Prägung der Gesellschaft im Allgemeinen erwähnt werden - die z.Zt. scheinbar unter dem Verschwinden des Mitgefühls, unter Orientierungslosigkeit sowie Wertebeliebigkeit leidet, - und die dadurch für eine positive Entwicklung des Mitgefühls der zukünftigen Generationen nicht ausreichend förderlich ist.

Ausblick

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht gerät heute in der westlichen Gesellschaft immer mehr unter Druck. Es besteht kein Konsens über die Güter, die geschützt werden sollen. Widersprüchliche Tendenzen werden von lokalen bis zur internationalen Ebene laut: einerseits möchten einige das religiöse Freiheitsrecht großzügig im Interesse der eigenen Freiheit ausdehnen, andererseits fordern andere die Beschränkung der religiösen Freiheit, ausgehend von der Annahme,

2 Wenn bei Habermas der Diskurs an der ersten Stelle steht, findet dieser bei Rorty erst nach der Kultivierung des Mitgefühls seinen Platz, also an zweiter Stelle.

3 Rorty distanziert sich dadurch von der Suche nach der Wahrheit, bzw. von dem erkenntnistheoretischen Streben nach Vernunft, das seiner Meinung nach nicht nur menschlich gesehen aussichtslos ist, sondern auch beziehungsschädlich werden kann. Menschenrechtlich kann dies dann nur über Sanktionen geregelt werden oder durch den Einsatz des Mitgefühls auf emotionaler Ebene (Weber 2013, 310f.).

dass Religion prinzipiell und gerade im Pluralismus sozial unverträglich und konfliktauslösend sei[4] (Heimbach-Steins 2012, 17).

Freiheit bzw. Religionsfreiheit ist aber eine wertvolle Errungenschaft, die jedoch der Grenzen bedarf, die einerseits vor Überbeanspruchung und andererseits vor Überforderung schützen (ebd., 158). In diesem Zusammenhang erweisen sich gerade Verantwortung und Mitgefühl als wertvolle Ausgleichsmittel. Freiheit (der freie Willen) ist ihrerseits eine unabdingbare Bedingung zur Bildung der Verantwortung bzw. des Mitgefühls, andererseits aber ist die - auf Mitgefühl basierende - Verantwortung unerlässlich für die Ausübung der Freiheit.

Insofern besteht ein reziprokes Verhältnis: Je mehr man einen weiten Rahmen von Freiheit und Selbstbestimmtheit erfährt, desto leichter fällt dem Individuum die Verantwortungsübernahme und ein verantwortliches Handeln. Je intensiver und reflektierter in jungen Jahren jemand eine moralische Bildung sowie seine eigene Kompetenz - durch ausreichendes Entscheidungstraining – als wirksam und stabil erlebt, desto mehr wird die Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme begünstigt. Grundlegend scheint es hier, dass Verantwortung nicht nur übertragen wird, sondern auch aus eigenem Antrieb entsteht. Andererseits setzt eine gesellschaftliche Verantwortungübertragung dementsprechend eine ausreichende öffentliche Würdigung voraus, um die Bedeutung der Verantwortungsübernahme als soziale Konvention zu unterstreichen. Denn ethische Bildung impliziert auch eine emotionale sowie soziale Bildung.

Trotz der gesellschaftlichen Anklage zum Verlust des Mitgefühls und trotz einer herrschenden gleichgültigen Haltung (Gruen 2013a; b) werden Anfang des 21. Jahrhunderts immer mehr Stimmen laut, die „das Zeitalter der Empathie“ (Waal 2011; vgl. Rifkin 2010) verkünden. Der Prozess der Selbstentfremdung und Entfremdung vom Anderen muss dadurch unterbrochen werden (Gruen 2013b, 173). Denn im kapitalistischen Spannungsverhältnis - zwischen den eigenen und gesellschaftlichen Interessen - entflammt die alte Frage nach dem

4 Gerade das Phänomen des religiösen Fundamentalismus führt zur Ablehnung und zum Verdrängungswunsch der Religion. Dabei koppelt ein verabsolutierender Anpruch von Glaubensinhalten – mit der natürlichen Folge der Abgrenzung- an einen Dominanzanspruch, wodurch dabei mit religiösen Mitteln Macht ausgeübt wird, um konkurrierende Weltanschauungen als falsch und illegitim zu entlarven (Heimbach-Steins 2012, S. 36).

Verhältnis zwischen Vernunft und Emotion wieder neu auf. Dabei erweist sich das Mitgefühl als idealer Vermittler zwischen den beiden (Frevert 2013, 45). Auch der interreligiöse Dialog kann vom Mitgefühl – im Sinne eines besseren gegenseitigen Verständnisses - profitieren. In diesem Sinne „ist Mitgefühl nicht nur ein Schlüssel zur ethischen Bildung, sondern auch zur interreligiösen Verständigung" (Naurath 2007, 287).

Menschenrechte und Menschenpflichten gehören schließlich zusammen. Diese „müssen den wechselseitigen Freihheitsanspruch stützen, einen zivilisierten Umgang mit Vielfalt und Verschiedenheit ermöglichen und die Bereitschaft zu wechselseitigem Respekt und zur friedlichen Austragung von Differenzen und Konflikten prägen" (Heimbach-Steins 2012, 106). Insofern bildet das gemeinsame Trio: Freiheit -Verantwortung - Mitgefühl ein solides Fundament für eine nachhaltige Gesellschaft.

Bibliography:

- Auhagen, Ann Elisabeth (1999). *Die Realität der Verantwortung*. Göttingen: Hogrefe.
- Beisel, Marie-Christine (2012). *Schopenhauer und die Spiegelneurone. Eine Untersuchung der Schopenhauer'schen Mitleidsethik im Lichte der neurowissenschaftlichen Spiegelneuronentheorie.* Würzburg: Königkshausen & Neumann.
- Bernhardt, B. C. and Singer, T. (2012). The neural basis of empathy. *Annual Review of Neuroscience*, 35, 1-23.
- Bierhoff, Hans Werner (1988). *Sozialpsychologie*. (2.Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer.
- Bierhoff, Hans Werner (1990). *Psychologie hilfreichen Verhaltens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Binde, Jerome (Hrsg.) (2007). *Die Zukunft der Werte. Dialoge über das 21. Jahrhundert.* Paris: Suhrkamp.
- Bischof-Köhler, Doris (1989). *Spiegelbild und Empathie. Die Anfänge der sozialen Kognition*. Bern: Huber.

- Brink, Erik van den und Koster, Frits (2013). *Mitfühlend leben. Mit Selbst-Mitgefühl und Achtsamkeit die seelische Gesundheit stärken.* München: Kösel.
- Darley, J. M. and Latane, B. (1968). Bystander intervention in emergencies: Diffusion of responsability. *Journal of Consulting Psychology, 24,* 349-354.
- Frevert, Ute (2013). *Vergängliche Gefühle.* Göttingen: Wallstein.
- Gruen, Arno (2013a). *Der Verlust des Mitgefühls. Über die Politik der Gleichgültigkeit.* München: Deutscher Taschenbuch.
- Gruen, Arno (2013b). *Dem Leben entfremdet. Warum wir wieder lernen müssen zu empfinden.* Stuttgart: Klett-Cotta.
- Habermas, Jürgen (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Neuwied: Luchterhand.
- Habermas, Jürgen (1996). *Die Einbeziehung des Anderen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998). *Die postnationale Konstellation. Politische Essays.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heimbach-Steins, Marianne (2012). *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck.* Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Höffe, Otfried (1993). *Moral als Preis der Moderne: ein Versu Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kenngott, Eva-Maria (2012). *Perspektivenübernahme. Zwischen Moralphilosophie und Moralpädagogik.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kienbaum, Jutta (2003). *Entwicklungsbedingungen prosozialer Responsivität in der Kindheit.* Eine Analyse der Rolle von kindlichem Temperament und der Sozialisation innerhalb und außerhalb der Familie. Lengerich: Psychologia Universalia.
- Milgram, Stanley (1974). *Das Milgram-Experiment: zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Naurath, Elisabeth (2007). *Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Neufeld, Gordon / Gabor Mate (2006). *Unsere Kinder brauchen uns.* Genius.
- Rifkin, Jeremy (2010). *Die empathische Zivilisation.* Wege zu einem globalen Bewusstsein. Frankfurt.

- Rorty, Richard (1988). *Solidarität der Objektivität*. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.
- Schmid, Wilhelm (1991). *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmid, Wilhelm (1998). *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmid, Wilhelm (2000). *Schönes Leben. Einführung in die Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmid, Wilhelm (2004). *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Silbereisen, R.K. und Schuhler , P. (1993). Prosoziales Verhalten: Bedingungen und Verläufe der Entwicklung. In Markefka, M., Nauck, B. (Hg.), *Handbuch der Kindheitsforschung*. (275-287). Berlin: Luchterhand.
- Ulich, Dieter (1993). Emotionale Entwicklung. In Markefka, M., Nauck, B. (Hg.), *Handbuch der Kindheitsforschung*. (263-274). Berlin: Luchterhand.
- Ulich, Dieter (2005). Emotion. In Schütz, A., Selg, H., Klautenbacher, St. (Hg.), *Psychologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen und Anwendungsfehler.* (188-200). Stuttgart: Kohlhammer.
- Waal, Frans de (2011). *Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*. München: Hanser.
- Weber, Barbara (2013). *Zwischen Vernunft und Mitgefühl*. Freiburg: Herder.
- Witschen, Dieter (2011). *Menschen-Tugenden. Ein Konzept zu menschenrechtlichen Grundhaltungen*. Paderborn: Schöningh.

SECȚIUNEA A III-A

Articole în limba engleză

FREEDOM OF RELIGION, ALWAYS A HOT ISSUE

Ioan-Gheorghe ROTARU, Rev. Assoc. Prof. PhD PhD

Pastor, Seventh-day Adventist Church,
Nord Transylvania Conference, Cluj-Napoca, Romania;
Associate Professor, 'Timotheus' Brethren Theological Institute of Bucharest
dr_ionicarotaru@yahoo.com

Abstract
Freedom of religion, a fundamental human right, has always been a hot topic, given the spectrum of the issue. The concept of freedom of religion implies freedom of religion and conscience, freedom to profess and manifest one's religion in public or private, freedom to communicate with people sharing the same religious beliefs, with people from the same country as well as with those from abroad, freedom to promote religious ideas through convenient means, freedom to associate and to form an autonomous organization.[1]
Keywords: freedom of religion, concept, religious option, belief, tolerance, intolerance

The importance of human rights can be seen by taking into account their place both socially and individually. Human rights, being subjective rights, can only be manifested within a human community. As they are subjective rights, on one hand, they stipulate the individual's duty of respecting the rights of the others and, on another hand, it gives the individual the right to ask them to do the same thing.[2]

1 Roland Minnerath, "Les relations Eglise-Etat et la liberté de conscience – La position de l'Eglise catholique", *Conscience et liberté,* no. 39, 1990, p. 13.

2 Bogdan Adrian, "Aspecte privind exercitarea libertății de credință în Europa", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2014, pp. 237-238.

Freedom of religion, as a fundamental human right, must be seen from two perspectives, namely the perspective of the reports between individual and state, and the perspective of the reports among individuals. The first perspective takes into account a legal limitation of the abuse of the state against individuals or juridical persons who manifest, in public or private, the right to freedom of religion. The second perspective refers to violations of an individual's freedom of religion by another individual. In both bases, the state has to take legal consistent action that would prevent further similar actions and to sanction this kind of violations, whether they are caused by representatives of state institutions or by individuals. The responsibility of creating an efficient mechanism of preventing and sanctioning such acts belongs entirely to the state.[3]

We notice that during the past 100 years, freedom of religion went unnoticed from being an important concept to that of an imperative necessity, while nowadays it reaches the stage of an indispensable concept. We cannot overlook that international social and economic policies can be, and they really are greatly influenced by this concept of freedom of religion. According to the particularity of religious identity, states were included in several categories: many of them are intolerant towards religious options or personal beliefs, some of them are tolerant, while others protect legally the concept of free choice, equality and mutual respect.[4]

Thus, the United States of America, recognized as promoters of freedom of religion, not only favor, but also encourages a multi-religious religious manifestation either through their law, which regulates the rights of the individual, either through certain multinational mentalities as a consequence of migration and having groups which constitute ethnic or religious minority groups that want to preserve their spiritual-cultural identities. In the religious area, one must also notice the sustained effort of the European Union which, through various legislative programs promotes the importance of individual rights. Dr. Nelu Burcea notes that European legal initiatives are similar to the American ones, but in the European area there is a contextual echo, often creating only a climate of religious tolerance, a tolerance that gets different shades in the way

3 *Ibidem*, pp. 239-240.

4 Nelu Burcea, "Editorial", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editura Universitară, București, 2013, p. 9.

it accepts the individual, rather than integrating him into an existing traditional system.[5]

Although European states guarantee freedom of religion, this freedom manifests itself in different ways, due to the major religious denomination in a given state, as well due to the position of the State towards Church.[6] The legal principles defining the Romanian legal system, especially in the area of freedom of religion, are described by Professor Alina Livia Nicu as a two-tier balance. On a scale we have the recognition of the right itself, while on the other scale we have the values that should not be affected by recognizing this right, namely: the individual's private life, dignity, honor, good morals, their right to their own image, the respect for the country and its people.[7]

The concept of freedom is so important to the human being and it has so many valences that not even an ocean of information would be sufficient to cover all its meanings.[8]

Speaking about freedom of religion, Dr. Thomas Schirrmacher said: "The right to religious freedom is very suitable as an identifying concept for Europe. This is not just the case because it applies to Europe, for what we are dealing with is a universal human right. It is also not the case just because these rights are, on average, better achieved in Europe. Rather, it is above all due to the fact that fundamental values that hold Europe together were essentially achieved in the face of what used to be the lack of religious freedom and its devastating consequences. That every person may have his own religion or worldview, and may choose and change it, indeed openly and not secretly, and that such is neither prescribed by the state nor imposed by other societal forces counts as one of the central prerequisites of being free."[9]

---

5 *Ibidem*.

6 Bogdan Adrian, "Aspecte privind exercitarea libertății de credință în Europa", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2014, p. 242.

7 Alina Livia Nicu, "Aspecte privind legalitatea și libertatea religioasă ca elemente ale scopului social într-o societate democratică", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2014, p. 73

8 Ioan Vasile Ivanoff, "Abordări practice ale conceptelor de legislație, religie, morală și libertate în contextul globalizării", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2014, p. 34.

9 Thomas Schirrmacher, "Foreword", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editura Universitară, București, 2013, p. 11.

Freedom of religion is just as old as the man himself, who has been enjoying this fundamental freedom ever since he was created. Before any other liberties, freedom of belief was the great gift the Creator offered to the man.[10]

The right to freedom of religion is a fundamental right, but it is based on human reason, and revelation enriches human reason. Due to the fact that the concept of freedom of religion is rooted in divine revelation, it is a challenge for Christians to remain faithful to it (cf. DH 9). Divine revelation teaches that religious freedom is in agreement with the freedom of the act of faith, and the man's answer to the divine revelation and invitation has to be a voluntary act. With this in mind, no one should be compelled to embrace a religious faith against their will. A social and political regime that fosters freedom of religion is a great opportunity for the individual, as he has free access to faith, accepting or refusing it, being able to practice it, as well as to talk about it. Thus, the right to freedom of religion is claimed for any person, as through its nature, religious experience consists first of all voluntary and free inner acts through which man is directed to God. Such acts must neither be enforced nor forbidden by any human power."[11]

In Professor Ștefan Bratosin's opinion, before becoming a right of every human being, it is inevitably considered to be an interpretation that marks in different ways the general functioning of human societies and doesn't originate in the activity of the society, but in human nature itself. Thus, the working hypothesis here is that religion, even if manifests itself socially, has spiritual origins, because it is not the product of society, but of the human spirit. Society is merely the place where its expression and irreducible representations of the human spirit such as language, art, science and religion are manifested, recorded or positioned. Therefore, in Professor Bratosin's opinion, freedom of religion, as a phrase, designates two different aspects. On the one hand, freedom of religion is the emancipation brought by religion in the existence of the human being,

10 Timotei Rusu, "Rolul Statutului de organizare al Cultului Creștin Baptist din România în lupta pentru libertatea religioasă", *Jurnalul Libertății de Conștiință,* Editura Universitară, București, 2013, pp. 413-414.

11 Wilhelm Dancă, "Provocările libertății religioase în România", *Jurnalul Libertății de Conștiință,* Editura Universitară, București, 2013, pp. 492-493.

and on the other hand, freedom of religion denotes the lack of limitations in exposing one's religious thought.[12]

It must be said that freedom of religion is a universal value, inherent to human dignity and human beings, freedom which interacts with other imperative aspects of international law while reinforcing each other: the principle of non-discrimination, the principle of tolerance, the right to association, the right to life, etc.[13] Freedom of religion is a personal act of faith, the fruit of each individual's thought and conscience, but in order for this act of faith to be personal, it also must be free.[14]

In a multicultural and multi-religious society, respect for diversity and all kinds of differences excludes the supremacy of any religion. The authors of a study published in 2012 claimed that religion was the factor that increased confidence within a group, but at the same time, it can also make conflicts between groups intensify.[15] Nowadays, as always, we have been given to live on earth as young and elderly, white and black, with the challenge of learning to live by accepting our neighbor even if we are different.[16]

Certainly, we can see thousands of significant nuances in the way each state related to the issue of the religious phenomenon, given its own political and religious tradition, but it is certain that a model democratic state, a defender of freedom of religion as a fundamental human right can only be seen beyond colors and nuances.[17]

Freedom of conscience, thought and religion is one of the fundamental human rights that represents an essential component

12 Ștefan Bratosin, Mihaela Tudor Bratosin, "Libertatea religioasă: libertate de a comunica", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editura Universitară, București, 2013, pp. 101-102.

13 Jana Maftei, Varvara Licuța Coman, "Preocuparea Organizației Națiunilor Unite pentru respectarea libertății de religie sau de convingere", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editura Universitară, București, 2013, p. 135.

14 Constanța Mătușescu, Nicoleta Morar, "Libertatea religioasă în jurisprudența CEDO – Scurtă incursiune", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2014, p. 109.

15 Scot Atran; Jeremy Ginges, "Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict", *Science*, 2012, pp. 855-857.

16 Jana Maftei, Varvara Licuța Coman, "Preocuparea Organizației Națiunilor Unite pentru respectarea libertății de religie sau de convingere", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editura Universitară, București, 2013, p. 145.

17 Victor Opaschi, "Legislație, religie, libertate", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2014, p. 32.

of any democratic society and which, at the same time, protects three freedoms: freedom of thought, freedom of conscience and freedom of religion. These three freedoms are enshrined together in the form of one fundamental human right, both in the main international political and legal instruments and in the specialized doctrine, due to their evident complementarity.[18] Freedom of thought involves forbidding any type of indoctrination or imposing an ideology. Freedom of conscience requires the state not to exert any external constraint on the individual's conscience, recognizing the individual's freedom to adopt certain ideas, beliefs, etc. without any external constraint. The third freedom, namely freedom of religion, involves a spiritual-religious dimension as an essential element in identifying people with a certain worldview and a certain belief. This freedom implies the right to adhere to a particular religion or practice or to reject it, as well as the right to change it when it longer meets the criteria of one's own conscience.[19] If humanity accepts the existence of linguistic pluralism and multiculturalism, why are there still groups who do not agree that religious pluralism can exist, invoking the deity in order to motivate horrific acts as a result of religious conflicts? Whatever its motive, war cannot be holly, and world peace as a fundamental good protected by the international law cannot exist without the manifestation of religious freedom.[20]

Thus, it must be said that for the development of a society, diversity, multiculturalism and religious tolerance represent essential values. The existence of freedom of religion is one of the cornerstones of a country's good image.[21] For this reason, freedom of religion must be protected with great care, as the dynamism of life, the materialistic culture, pragmatism and social insensibility can direct our attention from the fundamental role freedom plays in a society centered on democratic values.[22]

18 Titus Corlățean, "Dreptul la nediscriminare și libertatea religiei în sistemul de protecție consacrat de Convenția și Curtea Europeană a Drepturilor Omului", *Jurnalul Libertății de Conștiință,* Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2015, pp. 19-20.

19 *Ibidem*, pp. 21-22.

20 Jana Maftei, Varvara Licuța Coman, "Preocuparea Organizației Națiunilor Unite pentru respectarea libertății de religie sau de convingere", *Jurnalul Libertății de Conștiință,* Editura Universitară, București, 2013, p. 145.

21 Iulian Buga, "Ambasada României la Washington", *Jurnalul Libertății de Conștiință,* Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2014, pp. 397-398.

22 Eugen Jugaru, "Importanța libertăților inalienabile ale individului într-o democrație funcțională", *Jurnalul Libertății de Conștiință,* Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2016, p. 169.

THERE IS (NOT) SUCH THING AS WRONG RELIGION?

Cosmin-Tudor CIOCAN, Fr. lect. PhD
The Faculty of Theology,
Ovidius University of Constanta, Romania
cosmin.ciocan@univ-ovidius.ro

Abstract: After a millennium of great fights religion brought into civil society for primacy and supremacy, there is now an outstanding time of peace, of deliberation, of mutual listening for all religious partisans; and it really doesn't matter what are the premises that has created such environment of dialogue [I have spoken about these preconditions in another conference[1], emphasizing on the role civil society has in negotiating the conditions religion(s) have to obey in order to remain at the social table of disputing people's attention].
As a matter of fact, Religion(s) has to deal now – as they never did before – with a civil rule of getting along with all other religious manifestations, while developing internal leverages of mutual acceptance, a concept totally new and unprecedented. The concept is so new and often unbearable that members of any religious community are totally surprised by such steps and often resist to their heads who try to insinuate liberal practices and rules of acceptance of other religious beliefs. We cannot draw a genuine line of religiousness leading to errors and mistakes outdoors from a particular religion or denomination and leaving all other aside as wrong and 'unwanted by gods'; how would we be certain and categorically about what *god* wants and how are his wishes to worship him?
In the end, we have to see if there are such rational, moral, and theological prerequisites that give legitimacy to the functioning and free expression of

---

1 ***"Religion and Religiosity—divine or human? Is there such a thing as a wrong religion?"***, in „SCIENTIA MORALITAS. International Journal Of Multidisciplinary Research", registered with the Library of Congress (DC, USA): ISSN 2472-5331 (Print), ISSN 2472-5358 (Online), DOI: 10.5281/zenodo.822353, vol. 2.1, pp 23-32 - http://www.scientiamoralitas.com/index.php/sm/index;

the other religious factions, concurrent with the one in question; this is the main point of my paper here. I must state that this article has nothing to do with theological research of religion, but on an anthropological one.
Keywords: religious pluralism, rite, ritualism, innovation, freedom of speech, legitimacy, religious factions, theological prerequisites, acceptance

---

Introduction. What seems to be Religion?

Religion, what is it in essence? We have seen that religion, whatever definition might be given to, was born along with man and it was always merely an instinctual behavior of humankind. In fact, while being "a fundamental element of man's consciousness that marks the history of culture and civilization since their origins, for *homo faber* was also *homo ludens*, *sapiens* and *religious*"[2], it does not really matter what religion holds as [theological] essence. At this point of understanding *what* and *if* there are rational, moral, and theological prerequisites that give legitimacy to the functionality and free expression of other religious factions, concurrent with the one in question, any theological debate on *what is God* or *how do we define divinity* is inopportune and rather mischievous.

You will probably ask *how is that possible* and *how*, when speaking of religion – that is truly and entirely about God or divinity – *can we neglect a serious discussion of the divine essence?* This is a further larger issue that I came to discuss with audience in my book, *Religion – divine or more human?*, so it is not the subject of the present discussion. The point is that, regardless of how each and every religious manifestation *see* and interpret God, religiousness has so little to do with that. Taking the form of a column or a rock, of a material or celestial body, immanent or transcendent, *divinity* has always received same adulation, prostration, and commitment from man. As a conclusion, the book I have mentioned above implies that religion and religiosity is more about human devotement and manifestation that is about divine implication; in this pathway, we cannot draw a genuine line of religiousness leading to errors and mistakes outdoors. "Should we define religion as exclusively or mostly according to divinity worship (Hinduism), as G-d's obedience

---

2 *Ibidem*, p. 24.

(Islam), holy teachings preaching (Evangelism Christianism), as spiritual and mystical healing (Buddhism), as magical connection with the spiritual world (Shamanism), or more, or all?"[3] In this regard we get to understand that questions like "*what is the "real" religiosity?*" are not at all legitimate and that we cannot build such criteria of passing the test of 'genuity' for religiousness since that will leave us with a bunch of human acts off-side. As a first and crucial rule in building a dialogue in a pluralistic religious environment is "*Do never rush to conclude that your religiosity is genuine, while others' is fake and bigoted*"[4].

Religiousness is about manifesting human sentiments and not about building rules

Outside defining religion as related to the theological statement on *divinity*, it remains hanging on to the quasi-universal phenomenon of man's relationship with divinity or any other external force. How can we prove this is a viable premises and not a hasty one? Simple thing, we have only to observe how people react to religious disappointment: if, for any reason, people got disappointed by a particular religious manifestation [on a pecuniary issue, on a spiritual insufficiency, a theological misunderstanding, or any other possible problem that stops him from resonating with the original religious faction, they usually do not redraw from religious life for good. The major reaction people have is to seek comfort in other religious manifestation, existing or innovated on the spot. The conclusion is simple: man has to seek for spiritual, mental equilibrium, psychical comfort and, to balance a religious disappointment, he never give up on religious feeling and manifestation; instead, he even grows a deeper one elsewhere. So, the problem resides not in the theological explanation of G*od/divinity*, but in the ontological need for religiousness.

A second important emphasis is that *we cannot appoint a religion as being wrong or false, but we can say one is more suitable than other for an individual*. Why the main issue of religious fights lays on specifically this

3 Cosmin-Tudor Ciocan, *Religion: divine or more human? Ways of being religious*. (Not yet published).

4 *Ibidem*.

blame [of *one being true, while all other being wrong*]? This is certainly a psychological mechanism of defense against any outside threat to your internal creed. In order to keep believing in that particular idea of a god and keep adoring the way you do, you have to deny other's way of doing it. It is by far unfair and unjust, but it is the path of enforcing a new religion over other: always denying the rightful right of someone else to express religiosity otherwise. Invalidating other belief somehow strengthens my own creed; it is unjust, but instinctual natural behavior, *acting in the tranference*[5]. It is obvious that man in generalis built in such mode that while (considered) threatened he instinctually react by denying (self fault) and projecting the fault to another one's account. It is but *natural* to react in kind while threatened and religion(s), as governed by people and not by supernatural beings, are doing same thing, react always the same. The religious phenomenon is so complex and vast that we cannot state a valid, unique and unrivaled way of being religious.

The point is that it is not unusual for a person or a system of persons to behave as described, blaming others while pointing himself as the trusting one. But this [behavior] is by far wrong and unjust as it would be for a painter to say that his interpretation of a landscape is matchless, while other [artistic currents] are basically wrong.

Man will always try to manifest his regards to God, to express his feelings of love, gratitude and fierce desire in a way or another. I have seen so many types of expression of these profound feelings [i.e. religious], which I cannot say one is more entitled than another to be expressed. There are so many variables in crying out for help that no religion will ever encompass in one ritualistic behavior or tradition. People have always leave their faith to God's and this is usually, in the beginning, without any particular attachment to a material leverage. "In my distress I called to the LORD; I cried to my God for help. From his temple he heard my voice; my cry came before him, into his ears" (Psalm 18:6). However, soon after the "encounter," the divine answer, people strengthen their faith while using/re-creating the exact circumstances ones has been given a positive answer.

5 Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defence* (London: Karnac Books, 1993), 23. https://books.google.ro/books?id=mXcw7gFWS2oC&printsec=frontcover&hl=ro#v=onepage&q&f=false

The pathway is thus very simple and almost like a routine: people who have been given a positive answer tell the story, people in need strive to follow exactly the same path, re-creating the same route and thus we have a "copy ritual", the habit of pilgrimage, and the *reconstitution* ritual is born. People always feel a certain need to have a pilgrimage at least once in his life. "Pilgrimage to the Ka'ba is a duty men owe to God; those who are able, make the journey." (Qu'ran 3:97, Hajj as obligatory) The basic pilgrimage in all religions is for everyone to take the path of a temple/church from time to time; these informal gatherings have so many roles in man's shaping life range – from a mere indulgence to imposing with taxation and excommunication. "To being admonished for not attending church for two weeks running…"[6] to the community debarment (in the Catholic, Orthodox, or Mormon Church). This last "punishment" is also so vast explained and made by diverse religious communities that we cannot express with certainty what is the *real* divine attitude in these extreme measures churches take in some circumstances. We can find this "Disfellowshipping persons"[7] act attached to the rigor of canonical obligations such as *attending Mass* or *fasting* seasonally[8] or other reasons, usually linked to some rituals groundless unattended. The strangest part in this is that, besides the mundane outputs a person may endure – Church's exclusion, prohibiting from receiving certain ceremonials, usually people have [receiving any sacrament, the refusal of having a Catholic burial], or even death by stoning or by other means – a more profound significance is given to the "punishment" itself: *God has spoken and He gave such rigors*. Behind this frontispiece so many violent acts were enacted by religion. "In the name of God" everybody speaks and promulgates endless commandments and rituals that eventually other religion come to say that "**I, God, do not find pleasure in your ceremonies/sacrifices**" (Isaiah 1:11; Psalm 40:6; 51:16; Jeremiah 7:21; Amos 5:21-23, etc.).

The 'prophetic' expression „I wound and I heal" – all religions use against other religious manifestations –proves that 'God' is talking about

6 Chris Grummitt, *Whited Sepulchres*, USA: Advanced Global Publishing, 2014.

7 See *Doctrine and Covenants Church History. Seminary Teacher Manual*, Utah, Salt Lake City: Intellectual Reserve Inc, 2013.

8 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_people_excommunicated_by_the_Catholic_Church.

one and the same person, either a believer or a pagan. In spite of these common exaggerated beliefs that 'the people of God' should take into its hands the fate of unbelievers (named so in relation to them, regardless of their own rightful religious belief) and try to correct this situation by any possible means, the Holly Scripture is full of understanding on people with other faith than Jews. Even when spoken against this 'wrong chosen religious beliefs' *God* still does not entrust the task of punishment to someone else. "The faithless one will pay for his behavior, but a good man will be rewarded for his" (Prov. 14:14), "Do not take revenge... I will get revenge and pay them back at the time their foot slips... and the impending judgment is rushing upon them!" (Deut 19:18; 32:25 CR Isa 1:24; Jer. 9:9; Psalm 149). This is the way I consider most normal, unlike the other one, held by other passages in the Old Testament as well as in the Sharia Law or other Quranic interpretations equally as in many other extremist religious passages of other holy books and traditions, which hold that whoever believes in God must take vengeance in the name of [his] God: "Islam has the right to take the initiative... this is God's religion and it is for the whole world", says Sheikh Yusuf al-Qaradawi, and in order to spread the word of Islam "It has the right to destroy all obstacles in the form of institutions and traditions ... it attacks institutions and traditions to release human beings from their poisonous influences, which distort human nature and curtail human freedom. Those who say that Islamic Jihad was merely for the defense of the 'homeland of Islam' diminish the greatness of the Islamic way of life."[9] This initiative that poisons many minds with the self-given right of taking any measure to ensure that whatever *god* someone may serve is made known by others. I said once[10] that many passages in the Old Testament are also forcibly placed there, without a real fundament in the God's previous behavior. Sudden assumptions of some Jewish rulers of a certain behavior against other local population as if it would be given

---

9 The Quran's Verses Of Violence, http://www.thereligionofpeace.com/pages/quran/violence.aspx (accessed September 29, 2017).

10 Ciocan T. Cosmin, "God's immanency in Abraham's response to revelation: from providence to omnipresence", in „DIALOGO", Zilina: EDIS - Publishing Institution of the University of Zilina, Slovak Republic. ISSN-L 2392 – 9928, vol. 2.1 „The concepts of "transcendence" and "immanence" in Philosophy and Theology. Dialogo Conf 2016 TIPT", ISBN: 978-80-554-1208-5, DOI: 10.18638/dialogo.2015.2.2.15 (indexare BDI), pp 174-182

by Yahweh through revelation is certainly a political and over exaggerated ultranationalism; "The God who has given me revenge" (2 Sam. 22:48 CR).

In conclusion to that, it is sad to say that *god* may not be pleased or even despise the rigors imposed to the faithful. It cannot be any distinctive and objective criteria on which one might claim a genuine religious manifestation to the detriment of others. It certainly is genuine for one to stand and pray in the woods with tears of adulation for divinity each time saying other words as much [at least] as a large flock moving under specific and mathematical rituals repeated indefinitely.

"BLESS ME, FATHER, FOR I HAVE SINNED." RELIGIOUS HATRED: A COMMON SIN OF LAY PEOPLE AND MEN OF THE CLOTH

Teodor-Ioan COLDA, Rev. Lecturer PhD
Baptist Theological Institute of Bucharest
teocolda@yahoo.com

Abstract
This paper brings forth the grave danger of religious hatred manifested in the spiritual area of reverence towards Romanian Orthodox religious monastic leaders. It points out specific aspects of religious intolerance, hatred and the anti 'sect' teaching and preaching of two of them: Father Arsenie Papacioc and Father Arsenie Boca. The myth developed especially around Arsenie Boca substantially contributes to the fundamentalist and fanatical attitudes of believers in relationship to the 'other.'
Keywords: religious hatred, Orthodoxy, Arsenie Boca, Arsenie Papacioc, myth, mythology, Martin Luther

This year the Western World is celebrating 500 years from the Protestant Reformation. The most well-known figure that gets to be associated with this important event, which undoubtedly contributed to the shaping of our society as we all know it today, is Martin Luther. He is the antipope, rebellious, German, beer drinking,[1] lute playing,

1 Describing Luther in his youth years, Scott H. Hendrix states that "Presumably he enjoyed beer as much then as he did in later years, when his wife Katharina brewed it for the household. He liked music, played the lute, and presumably enjoyed good times with other students." *Martin Luther: Visionary Reformer* (Yale: Yale University Press, 2017), p. 29.

theologian, ex-Augustinian monk.[2] Although Luther would be grouped with memorable church leaders such as Augustine, Anselm and Aquinas, and would be considered among the most widely read and influential Christian thinkers[3] and for some would be considered to be "the third most important figure of the millennium in 2000,"[4] Luther does not resonate so much with the Romanian public.

After roughly half of a century of communism and another couple of decades after becoming an EU member, Romania seems to be still foreign to Europe's legacy and the European way of life. The lack of interest in Luther and the Protestant Reformation is yet another proof in this respect. These days, Romanians resonate more with their own local spiritual leaders, those who somehow emerged during the years of communism. During this time, especially under the regime of Nicolae Ceaușescu,[5] Romanians valued medieval type of rules, unconsciously following the propaganda of the Party in a struggle for credibility and legitimacy. When communism fell, things shifted.

These were replaced by Romanians with religious leaders, with Orthodox monks, who became more and more influential in the spiritual lives among common Romanian people. If during the Cold War the medieval rulers inspired the Romanian people in their 'fight' with the foreign Western forces, after 1990, the religious leaders became those who inspired the Romanians in a new "fight" with spiritual forces, those which could manifest any kind of opposition to the ancestral Orthodox faith of

2 The Oxford professor Diarmaid MacCulloch introduces the famous German reformer as following: "Martin Luther was typical of the recruits to the monastic and clerical life on whom the smooth running and reputation of the Church depended: a bright boy from a hard-working middle-rank family with a shrewd respect for education." *The Reformation* (London: Penguin Books, 2005), p. 115.

3 Robert Kolb, Irene Dingel, L'Ubomir Batka, *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 1.

4 *Ibidem*.

5 "Because Ceaușescu wanted to win a place for himself in the heroic tradition of the medieval rulers of the three Romanian principalities (Wallachia, Moldavia and Transylvania), from the very beginnings of his rule he, showed his appreciation for the heroic deeds of those medieval rulers…" Dragoș Petrescu, "Legitimacy, Nation-Building and Closure: Meaning and Consequences of the Romanian August of 1968," in *The Prague Spring and the Warsaw Pact Invasion of Czechoslovakia, 1968*, edited by M. Mark Stolarik (Mundelein, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, Inc., 2010), p. 252.

the Romanian people.[6] From the point of view of someone who is not an Orthodox believer, this reality seems quite uncertain and dangerous, and carries premises of hatred and intolerance towards the "other" in the public sphere. For example, who will be included in the opposition as part of a spiritual enemy to the Orthodox Church and who will be left out? Who will decide such matters? At some extent it seems that the decision was unofficially left to these spiritual leaders. This aspect will be further analyzed in this paper.

This paper will refer to a couple of Orthodox leaders such as: Father Ilie Cleopa (1912-1998), Father Ilarion Argatu (1913-1999), Father Iustin Pârvu (1919-2013), Father Arsenie Papacioc (1914-2011) and Father Arsenie Boca (1910-1989). The last one mentioned is probably the most well-known among Romanians these days. He has even been compared to Grigori Efimovici Rasputin,[7] and is considered to be a saint,[8] even though he has not yet been canonized by the Orthodox Church in Romania.[9]

In a secular state which grants religious freedom to its citizens, hatred manifested towards the "other" caused by imagined fears cannot be publicly acknowledged and fed. Other means are needed. Unfortunately there are always means to stimulate the imagined fears of the public and project them on the "other," usually a minority, and often

6 Through the entire paper the term Orthodox will be used in reference to the Eastern Orthodox faith or the Eastern Orthodox Church in Romania.

7 Some found similarities between Arsenie Boca and Rasputin; to name just a few: the piercing gaze, modest origins, healing powers, controversial prophecies, hypnosis. See Daniel Guță, "Arsenie Boca și Rasputin. Zece lucruri stranii ce-i leagă pe cei doi: profețiile înfiorătoare, conspirațiile și minunile," *Adevărul de Hunedoara*, November 6, 2016, accessed September 30, 2017, http://adevarul.ro/locale/hunedoara/arsenie-boca-rasputin-zece-lucruri-stranii-care-i-leaga-cei-doi-profetiile-infioratoare-conspiratiile-minunile-1_581cc59a5ab6550cb8365b0d/index.html.

8 Father Arsenie Boca is known as 'Sfântul Ardealului,' which is the 'Saint of Ardeal,' Ardeal being the name of a historical region of today's Romania best known as Transylvania.

9 The canonization of Arsenie Boca is widely regarded with great sympathy and enthusiasm: "May God requite all those who venerate the prophet of the nation, Arsenie Boca and illuminate the Holy Synod for the forthcoming canonization of the one who could be the first political prisoner of a long number of confessing martyrs of Romanian Orthodoxy." Beatrice Mandă, "Părintele Arsenie Boca – Sfântul Ardealului," in *Slujire și misiune în lumea contemporană*, edited by Prof. Beatrice Mandă, Prof. Georgiana Petic-Bătrân, Prof. dr. Diana Șimonca-Oprița, Prof. Camelia Nan, Prof. MihaelaNeagoe, Pr. prof. Pompiliu Gavra, Pr. prof. Codin Șimonca-Oprița, Pr. prof. Dacian Emilian Nan, Arhid. prof. drd. Tiberiu Ardelean. Arad: AzBest Publishing, 2015.

a religious minority.[10] At least in Western democracies, which includes Romania too, "the most common form of discrimination is against religions considered 'sects'… but some states also discriminate against other denominations that are new to their countries, many of which are considered more mainstream elsewhere."[11] It is gratuitous to emphasize that Romania has a tradition in this respect.[12] Unfortunately the above mentioned spiritual leaders prove to be an active part of this tradition. They became the unofficial voice of the Orthodox Church structure in matters of "sects" and "proselytism."

When their lives and teachings are examined, these spiritual leaders share the same emerging traces: 1) to take the vows of monasticism (though this is not a mandatory condition,[13] yet the religious leaders who spent time in solitude are more revered and are considered to be spiritually more powerful compared to those who were just priests); 2) to have been in conflict with the communist authorities (persecuted, chased by the 'Securitate'[14] or imprisoned); 3) to have a radical preaching (with specific moral emphasis on matters such as: marriage, divorce, abortion etc); 4) to have special spiritual gifts[15] (the ability to perform exorcisms,[16] the ability to perform healings, the ability to foretell the future, the ability to read someone else's mind and even the ability to tame beasts[17]); and 5) to defend the Orthodox faith and to manifest opposition towards ecumenism, heretics and 'sects' (but also towards the Roman-Catholic Church and even more to the Greco-Catholic Church).

---

10 According to *A Dictionary of Human Rights*, probably the most common form of discrimination in modern society is religious discrimination. It could not be decide between discrimination based on race and discrimination based on religion. David Robertson, *A Dictionary of Human Rights* (London: Europa Publications Limited, 1997).

11 Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 136.

12 See Aurel Mateeescu, *Persecution in Romanian Baptist Life* (Oradea: Emanuel University Press, 2007).

13 For example Father Constantin Galeriu (1918-2003), who was a priest and a theologian, never a monk.

14 'Securitate' was the name of the Secret Police.

15 These spiritual gifts may qualify the spiritual leader to be canonized by the Orthodox Church.

16 Especially Father Ilarion Argatu.

17 Ioan Cișmileanu, editor, *Mărturii din Țara Făgărașului desprePărintele Arsenie Boca* (Ortopraxia; Făgăraș: Agaton, 2004), p. 93.

These traces become signs or conditions to be recognized as a spiritual leader of the Orthodox masses of believers. Being persecuted by the communists is the first step to legitimacy. It has become almost a way to assure that the message of the spiritual leader is authentic and of divine origin. The conflict with an atheistic regime is a warrant that one is in a battle for the Church against devilish spiritual forces. The message of the spiritual leader is again certified through a radical bold preaching opposed to the common trends and practices of the society. Apparently the reason for the boldness of the message is the gift of prophecy, which is the ability to undoubtedly establish what is right and what is wrong. As a declared gift, this provides credence that anything that the spiritual leader says is true. In many ways this is a highly subjective reasoning, since there is just a claim for the truth, but little evidence is needed or given. The spiritual leader, due to his authority, is never questioned in his message. The radicalization of the message can showcase different aspects, yet it seems that the most common aspect is the anti-sectarian attitude, which is in itself sectarian.

Due to space considerations, this paper will aim to bring to attention the grave danger of religious hatred that is displayed in this area of reverence towards religious monastic leaders. It will point out specific aspects of religious intolerance and the anti 'sect' teaching and preaching of just two of them, *the two Arsenies*: Father Arsenie Papacioc and Father Arsenie Boca. Two printed sources which present specific testimonies of alleged first hand eye witnesses and also interviews given by *the two Arsenies* will suffice due to the substantial amount of information comprised by the two volumes: *Orthodoxy Alone*[18]and *Testimonies from Făgăraș County about Father Arsenie Boca*.[19]

In *Orthodoxy Alone*, speaking about the West Christianity, Father Arsenie Papacioc firmly asserts that Catholics, Protestants and Evangelicals "do not have identity" and they are consumed with the idea "that they are not with the Truth."[20] Unsurprisingly this state of affairs finds its explanation in the Protestant Reformation. He reasons: "with Luther (1483-1546)came the Protestants, and afterwards the

18 Arhimandritul Arsenie Papacioc, *Singur Ortodoxia* (2nd edition; București: Sofia, 2008).

19 *Mărturii din Țara Făgărașului despre Părintele Arsenie Boca*.

20 He explains that the truth is Christ. *Singur Ortodoxia*, p. 14.

Neoprotestants[21] who have continuous interpretation. I repeat, they do not have identity…"[22] He also rejects any ecumenical dialog. The only interaction he is able to conceive returns to Orthodoxy when he declares: "Let them come to Orthodoxy!"[23] When asked by the interviewer what would he reply if he were to be labeled as a bigot, Father Arsenie Papacioc answered: "No, my dear, I am Orthodox!"[24] His only argument for his position is "the truth," which, he always explains, is Christ.[25]

His statement leads the reader to believe that all other Christian expressions are without Truth, without Christ, failing to find a point of support in any claim of authenticity. He goes even further stating that ecumenism is a creation of the devil.[26] Furthermore, those considered to be estranged to the truth are compared with the devil. He says it bluntly: "All devils are of the devil."[27]

The dialogue becomes somehow hilarious when the interviewer asks Father Arsenie Papacioc what he would say to the Pope if he ever had the chance of meeting him. The answer comes as usual in a very fundamentalist fashion. Father Arsenie Papacioc: "We would be very glad if you would come back to Orthodoxy. No conditions."[28] After a while in the dialog the interviewer is proven to be impudent and uses the term 'papist' to also refer to the 'Roman-Catholic heresy,' a term which is undignified and debasing.[29]An alternative explanation is that this could be the result of a poor choosing of words on behalf of the interviewer. Whichever the motive, the result is that Father Arsenie Papacioc adopts the term and uses it. The reply also includes the Protestant heresy: "What about Protestantism? It is the closest and most faithful offspring

21 I am aware of the fact that the term 'Neoprotestant' is not adequately used here. Father Arsenie Papacioc uses the term in the same manner in which it is used by the Orthodox Church in reference to the Evangelical denominations and other so called 'sects.' For more on the term 'Neoprotestant' see the brief paper produced by Marius Silveșan, "Ce sunt baptiștii? Protestanți sau neoprotestanți?," *Farul Creștin*, 10 (2015), p. 2.

22 *Singur Ortodoxia*, p. 14.

23 *Ibid.*, p. 16.

24 *Ibid.*, p. 16.

25 *Ibid.*, pp. 14, 17.

26 *Ibid.*, p. 20.

27 *Ibid.*, p. 17.

28 *Ibid.*, p. 26.

29 *Ibid.*, p. 33.

of papism, which through its rationalist scholasticism throws itself from heresy to heresy and is drowning ceaselessly in the various poisons of its heretical misleading."[30]

The interviewer is also interested in the opinions of Father Arsenie Papacioc regarding "heresies, schisms and illegal gatherings" considered by the Church Fathers to be outside the Church, stressing that today some other terms are used, such as: "Christian denominations, Christian cults…"[31] After some explanations the Father concludes that: "Their position is heretical or schismatic."[32] Probably the most disturbing affirmation is contained by the reply given to the question: "Is there salvation outside the Church?" In reference to the Orthodox Church, Father Arsenie Papacioc answered: "It is not."[33]

In comparison to Father Arsenie Boca, Father Arsenie Papacioc proves to be the milder one, especially in the matter of 'sects' and what is called 'heresy'. The volume *Testimonies from Făgăraș County about Father Arsenie Boca* mostly contains testimonies of alleged first hand eye witnesses. At certain points these testimonies tend to be quite extremist, resulting in a radical portrayal of Father Arsenie Boca. The following are pointed examples

Based on Gheorghe Silea's testimony, Father Arsenie Boca gave the advice not to get involved with the sectarians[34] because they were so set in their ways that during one argument they torn apart his book. The Father was determined to argue from the Bible, but it seems that when the sectarians could not stand up to him, they ripped his book.[35]

Ileana Beleaua remembers that Father Arsenie Boca was invited in a village for the evensong. Many sectarians were present there. When he arrived he said: "But what do I see here? A bunch of people that cannot make the sign of the cross! Out with all of them! I know you, because

30 *Ibid.*, pp. 39-40.

31 *Ibid.*, p. 30.

32 *Ibid.*, p. 31.

33 *Ibid.*, p. 54.

34 In Romanian the word which is used is 'sectanții.'

35 *Mărturii*, p. 94.

you have Satan's seal on your foreheads and I am pointing at you with my finger!"[36]

Paraschiva Anghel remembers that one particular Sunday, the Sunday of Orthodoxy, Father Arsenie Boca was preaching about the cross, icons and other matters. In the crowd were two people from the 'repentants'[37] who were arguing that icons were merely idols and that the ones who worship them are committing a sin. They were at quite a distance from the Father, but he shouted towards them: "You, there! Shut your mouth or I will sew it with the spur [or *needle*]!" After another intervention they finally left.[38]

Eugenia Cismaș recalls that Father Arsenie Boca was usually saying to the 'repentants' that if they do not believe in Jesus Christ, in the Virgin Mary and in the Holy Cross, they are going straight to hell with the Bible in their hand.[39] According to Ioan Bica, the Father would also emphasize that "sects are the false prophet."[40] He was probably referring to the false prophet in the Book of Revelation, associated with the devil and the beast, cast out into the lake of fire for eternity.[41]

There are dozens of books regarding Father Arsenie Boca containing many testimonies. The problem is that though they have the purpose to preserve the testimonies concerning his life and ministry. By having them written it was an attempt to standardize them. It looks like if the only achievement was to even more develop the myth surrounding Father Arsenie Boca.[42] But are the testimonies regarding Father Arsenie Boca credible? Are they authentic? There is no critical approach regarding the vast amount of information concerning the life, the ministry and the teaching of Father Arsenie Boca. Authors limited themselves to just use the available information with little scrutiny or any scrutiny whatsoever.

36 *Ibidem.*

37 This is a very common word used to label the Evangelical believers or the 'sectarians.' It functions like a stigma; in Romanian 'pocăiți.'

38 *Mărturii*, p. 94.

39 *Ibidem.*

40 *Ibidem.*

41 See Revelation 20.10.

42 A very good example of a study concerning a myth developed around a personality in Romanian language is Lucian Boia's volume *Mihai Eminescu, românul absolut. Facerea şi desfacerea unui mit* (București: Humanitas, 2015).

This fact should be considered to be of grave injustice committed to the man Arsenie Boca. It is difficult to reproduce an objective portrayal of him, because the real image is constantly blurred by the myth. Probably he already stepped into mythology long before his death due to his charisma and also due to the opposition received from the communist authorities. There is little control or virtually no control around the myth, which in recent years developed into a phenomenon.

The mythology developed around Father Arsenie Boca is vast and accommodates various aspects from elements of his teaching and counseling, various miracles, prophecies of apocalyptic nature regarding Romania and the entire world, to an anti-'sectarian' attitude. Based on the myth, the interaction of Father Arsenie Boca with the 'sectarians' presents some constant elements which need to be mentioned. First of all, he always was victorious in his polemics with the 'sectarians' or the 'repentants' constantly offending them. Ileana Balaban remembers that once a woman entered the church and started arguing with Father Arsenie Boca about the Virgin Mary and the Holy Cross. He suddenly told the listeners not to be frightened. Then the fireplace in the church made a terrible noise and the church was filled with smoke. All the people got out. After the smoke dispelled he ordered the sectarian woman to clean the fireplace, which she did without any resistance. Then he said to her: "Dirty as you are now, you are going to get to hell holding the Bible."[43] Secondly, he was able to recognize those who became 'sectarians' and knew intimate things about them. Elisabeta Sârbu affirms that once during the liturgy, Father Arsenie Boca raised his voice to a woman and said: "Mary – from that village – cross yourself!" Mary replied that she would not. The Father asked her again: "Mary, cross yourself!" She gave the same reply. The third time the Father said: "Cross yourself, Mary! Vanish, devil, from God's creature!" Then poor Mary came to her senses and said: "I will, Father, I will!" Later the Father said to her, "Come and I will baptize you, because you gave your chrismation for water and you prostituted[44] beside your son at your sect." He baptized her and gave her canon to fill a hogshead with water using her mouth and bathe in it.

43 Ioan Cișmileanu, editor, *Noi mărturii despre Părintele Arsenie Boca*, vol. 2 (Ortopraxia, 13; Făgăraș: Agaton, 2005), p. 76.

44 Here the term is used as a euphemism for conversion.

When she entered the water the hogshead filled with snakes.[45] Thirdly, he could perform a sort of exorcism or purification in the lives of the 'sectarians' who contacted him. The testimony of Ana Bichi presents a situation when a man accompanied by his daughter came to the church to speak with Father Arsenie Boca. The man was a university professor and a Jehovah's Witness. Both the man and his daughter were shaking. The man was arguing with the Father against icons and other things. The Father replied to him that they are going to continue the discussion only if he will cross himself. The man refused. Then the Father raised his hands and said: "Lord, I am not responsible for these souls!" Suddenly the man and his daughter left stumbling, but they could not get out of the church. They returned, cross themselves, and suddenly they were healed![46]

All of the testimonies provided here present similar features and symbolism. They criticize non-Orthodox believers, who are always called 'sectarians.' Firstly they are always depicted as unbelievers, because their objections towards worshiping icons, the cross, the saints and venerating the Virgin Mary. Secondly they are mocked because of their adult baptism. Thirdly they are associated with the devil (smoke, serpents, the false prophet of Revelation) and they are promised the fires of hell.

Was Father Arsenie Boca a bigoted extremist? Was he really encouraging hatred against the 'other'? Is all that one can find about him in relationship with Catholics, Greek-Catholics and 'sectarians' is the result of the myth developed around him by those who knew him more or less? Whatever the answers, it is quite disturbing to discover that a spiritual leader who is greatly revered by Orthodox believers and about whom there is serious talk regarding the possibility of being canonized, was, in fact, and is in fact, thanks to the myth, a spiritual authority that feeds religious hatred, intolerance and discrimination. This is absurd!

Also absurd is the anti EU rhetoric of Father Arsenie Papacioc expressed at the beginning of this decade. He shared that many people came to ask him if it is wise to leave the country and find work abroad. His reply was: "You can leave. But you must know that you are through

45 *Noi mărturii*, p. 77.

46 *Ibidem*.

with Orthodoxy."[47] His belief was that in the EU there is a different world with a different reasoning. He also recalled the influence of Masonic organizations. In a broader sense his conclusion was: "We must not fear anything, not even the EU, if we stay in the faith."[48] Nowadays, in a very complex and difficult time for Europe, marked by different geopolitical crises which occurred in the past years, such discourse can be misleading, encouraging fundamentalist and fanatical attitudes among believers.

In the end these spiritual leaders leave little space for any dialogue or amendments, especially when one enters in the sphere of mythology. When asked how a dialogue should take place, Father Arsenie Papacioc expressed his opinion straightforward that there should be no dialogue.[49] He must be right. Because Father Arsenie Boca allegedly said: "If you see a drunken priest fallen into ditch, pick him up and take him home; and the next day go and confess to him, because the grace is not taken from him."[50]

Bibliography

- Boia, Lucian. *Mihai Eminescu, românul absolut. Facerea și desfacerea unui mit*. București: Humanitas, 2015.
- Cișmileanu, Ioan, editor. *Mărturii din Țara Făgărașului despre Părintele Arsenie Boca*. Ortopraxia; Făgăraș: Agaton, 2004.
- ___________. *Noi mărturii despre Părintele Arsenie Boca*, vol. 2. Ortopraxia, 13; Făgăraș: Agaton, 2005.
- Fox, Jonathan. *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Guță, Danie. "Arsenie Boca și Rasputin. Zece lucruri stranii ce-i leagă pe cei doi: profețiile înfiorătoare, conspirațiile și minunile." *Adevărul de Hunedoara*, November 6, 2016, accessed September 30, 2017, http://adevarul.ro/locale/hunedoara/arsenie-boca-rasputin-zece-lucruri-stranii-care-i-leaga-cei-doi-profetiile-infiora-

47 Arhimandrit Arsenie Papacioc, *Despre familie și diverse probleme ale lumii contemporane* (Constanța, 2011), p. 139.

48 *Ibidem*.

49 *Singur Ortodoxia*, p. 15.

50 *Mărturii*, p. 98.

toare-conspiratiile-minunile-1_581cc59a5ab6550cb8365b0d/index.html.

- Hendrix, Scott H. *Martin Luther: Visionary Reformer*. Yale: Yale University Press, 2017.
- Kolb, Robert; Irene Dingel; L'Ubomir Batka. *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MacCulloch, Diarmaid. *The Reformation*. London: Penguin Books, 2005.
- Petrescu, Dragoș. "Legitimacy, Nation-Building and Closure: Meaning and Consequences of the Romanian August of 1968." In *The Prague Spring and the Warsaw Pact Invasion of Czechoslovakia, 1968*, edited by M. Mark Stolarik. Mundelein, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, Inc., 2010.
- Mandă, Beatrice. "Părintele Arsenie Boca – Sfântul Ardealului." In *Slujire și misiune în lumea contemporană*, edited by Prof. Beatrice Mandă, Prof. Georgiana Petic-Bătrân, Prof. dr. Diana Șimonca-Oprița, Prof. Camelia Nan, Prof. Mihaela Neagoe, Pr. prof. Pompiliu Gavra, Pr. prof. Codin Șimonca-Oprița, Pr. prof. Dacian Emilian Nan, Arhid. prof. drd. Tiberiu Ardelean. Arad: AzBest Publishing, 2015.
- Mateeescu, Aurel. *Persecution in Romanian Baptist Life*. Oradea: Emanuel University Press, 2007.
- Papacioc, Arsenie, Arhimandrit. *Singur Ortodoxia*. 2nd edition; București: Sofia, 2008.
- ___________. *Despre familie și diverse probleme ale lumii contempoł rane*. Constanța, 2011.
- Robertson, David. *A Dictionary of Human Rights*. London: Europa Publications Limited, 1997.
- Silveșan, Marius. "Ce sunt baptiștii? Protestanți sau neoprotestanți?" *Farul Creștin*, 10 (2015).

FROM PAN-ARABISM TO ISLAMISM: HOW MODERNITY FAILED TO REDEFINE COLLECTIVE IDENTITY

Marian Gh. SIMION, PhD
Harvard Divinity School/
Institute for Peace Studies in Eastern Christianity
E-mail: msimion@orthodoxpeace.org

Abstract
This paper claims that modernity failed in the Arab world because of its internal structure which affected the group structure by pushing people to grow in isolation from each other, while wealth was polarized. The weak, the sick, the destitute, and the illiterate found religion to be the sole refuge for emotional comfort, and the sole mechanism to provide hope in a messianic justice and equality. Beyond political perceptions and attitudes, the failure of modernity to reshape the Arab political culture in the Middle East had triggered a shift of loyalties from Pan-Arabism to Pan-Islamism. This failure of modernity also spawned a brand of religious identity whereby political loyalties shifted from the secular Arab governance to Islamic governance. Islamism superseded Pan-Arabism as a drive for collective identity, and as an impetus for structure mobilization; a process still under development.
Keyword: Arabism, Islamism, modernity, identity

While Pan-Arabism was "an ideal that ignited passions and dominated politics in the Middle East throughout the 1950s and 1960s,"[1] for the Muslims themselves, "Islamic revival is a sign of hope, the beginning of a renaissance. Its political expression is a 'movement' because it moves and mobilizes Muslim masses who for centuries would not arise for the sake of any other call."[2] Yet, with the shifting loyalties from Pan-Arabism to Islamism, one could not but question, "[w]hy

have Islamic activists been able to attract a wider and more committed audience, including adherents to Arab nationalist movements who had been avowedly secular and had formally opposed them?"[3]

Identity versus Modernity

While the quest for *identity* in the Arab world ought to be viewed as the main trigger for the shift of loyalties, one may regard *modernity* as collateral damage, simply because modernity is nothing but a newly arrived ideology situated in an existentialist clash with traditional values and identity.

In a broad sense, the allegations brought against modernity include cumulative changes instituted by the secularized society, the elimination of religious ethics from the public life, and the increased division between winners and losers in the modern life; regardless of their personal skills or work quality and ethics.[4] The themes which have been described by various scholars indicate that despite of the great promises of modernity, the poor remained backward and in poverty. These allegations against modernity had also fueled the fundamentalist rhetoric, which suggested that the only way to reestablish that (imagined) glorious past was to return the power back to religion.

How did modernity fail?

Bernard Lewis, in his book *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, explored the question why modernity failed in the Islamic world. While recognizing the validity of the Arab media, which holds America accountable for maintaining a state of poverty in the Arab world (through unfair economic policies and support for the tyrants), Bernard Lewis also indicates that another cause for failed modernity is reflected by the extremely reduced level of academic and scientific exchanges between the Muslim countries and the developed world. In building his theory of why modernity failed in the Muslim countries Bernard Lewis analyzes data provided by the World Bank and UN statistics, which correlated the backwardness with high birth rates and high unemployment. Quoting from the *2002 UN Arab Human Development* report, the data gives a grim

picture on the inefficiency of communication in science and education between the developed world and the Muslim world. "The Arab world translates about 330 books annually, one-fifth of the number that Greece translates," writes Bernard Lewis. "The accumulative total of translated books since the Caliph Maa'moun's time [9th century] is about 100,000, almost the average that Spain translates in one year." Furthermore, "[a] nother aspect of underdevelopment is illustrated in a table of 'active research scientists, frequently cited papers per million inhabitants, 1987.'[5]

COUNTRY	RESEARCH SCIENTISTS	ARTICLES WITH 40 OR MORE CITATIONS	NUMBER OF FREQUENTLY CITED PAPERS PER MILLION OF PEOPLE
United States	466,211	10,481	42.99
India	29,509	31	0.04
Australia	24,963	280	17.23
Switzerland	17,028	523	79.90
China	15,558	31	0.03
Israel	11,617	169	36.63
Egypt	3,782	1	0.02
Republic of Korea	2,255	5	0.12
Saudi Arabia	1,915	1	0.07
Kuwait	884	1	0.53
Algeria	362	1	0.01

This data is reflective by the overall Arab sentiments that every attempt to compete against the West was subject to painful failure, an assessment which ironically, seems highly attractive even to the Islamic elite, which have every reason to enjoy their present situation.

With the diminishing colonialism, and in the absence of a more promising prospect, it was thought that the only hope of regaining the old imperial reputation would be through Pan-Arabism. This idea was nationalistic in its nature and it was based on the fact that the Arabs are a people linked by special bonds of language, history and religion, and it was highly celebrated during the British and the French mandates. These

chances were eagerly promoted under the banner of Arab nationalism. Yet, the idea of Pan-Arabism has never been able to expand beyond its theoretical backdrop.

According to a Muslim political scientist, Malik Mufti, this failure of Pan-Arabism was caused by the fact that there has never been a legitimate ground in which the Arabs could unite. Arab nationalism was more a 'unionist behavior' rather than a phenomenon controlled by forcible mergers. These "unity projects"—as Malik Mufti prefers to call them—have been regarded as private enterprises initiated by governments in power for the sole purpose of remaining in power, as they did not allow any sort of opposition. "It is the inability of ruling elites to consolidate their hold on power that has pushed them in a pan-Arab direction in search of legitimacy and support."[6]

As Malik Mufti contends in his book, such unity agreements occur in one of the three ways:

> "(1) A vulnerable regime needs to neutralize domestic opponents by agreeing to unite with an expansionist partner.
>
> (2) Both sides respond to domestic challenges by resorting to defensive unionism. The challenges must be domestic because external threats would necessitate only an alliance between the threatened parties, not a formal union. [. . .]
>
> (3) A regime facing a dangerous external threat may be obliged by an expansionist potential ally to agree to a unification accord as a condition for its support.[7]

The concept of state in the Muslim countries has never been as well defined as in the European experience, but treated more as "a conceptual variable,"[8] or according to another Muslim political scientist, Elie Kedourie, as "imitation state."[9] Consequently, with the apparent failure of the "nation state" concept, and more recently with the increased discrediting of modernity, religion received an impetus of credibility in its claim for political power.

Despite the serious steps taken in the aftermath of WWII by the Arabs to embrace modernity through a political order that reduced the influence of religion in the public life, it was soon realized that this policy was rather conducive of further humiliation.

Starting with the Six Days War of 1967, when the Arabs suffered terrible humiliation by Israel's preemptive military attacks, religion became increasingly respectable. With Jerusalem conquered by Israel, this new reality generated an embracement of a mobilizing nationalism that vowed its loyalty to a religious motivation rather than to secularist ideals that failed to earn its credibility.

The rivalry between Islamism and Arab nationalism increased and gained a momentum with the 1979 Islamic revolution in Iran, followed by the assassination of Anwar al-Sadat in 1981 by the Muslim Brotherhood, and by the Iran-Iraq war of the 1980s that represented the apex of the conflict between Islamism and Arabism.

Unfortunately, the social science literature that covered this topic failed to make policymakers aware of potential dangers of this shift, as it kept focusing on selected aspects of sectarian violence and fundamentalism. Consequently, the policymakers continued to create policies which did not help to prevent the exacerbation of this shift of loyalties.

Warning Signals!...

A leading essay written by Dr. Christine M. Helms, and published by the Institute for National Strategic Studies of the National Defense University in Washington, DC in 1990, was raising major concerns about potential dangers that this shift of loyalty might create.[10] Unfortunately, foreign affairs debates arrogantly dismissed the need for real conversations conversation until Samuel Huntington broke the silence with his notorious "Clash of Civilizations" thesis. Unfortunately, instead of making efforts to delay or to slow down this ongoing shift of loyalties, the conversation took a more militaristic tone, as more belligerent proposals came to the forefront in the aftermath of Huntington's hysteria. As a result, calls for a policy change had fallen into deaf ears, which seemed rather uneager to go beyond the outdated Cold War stereotypes, and failed to look into new methods of conducting affairs in the Muslim world. With the terrorist attack on September 11, 2001, the focus has been placed on a vague notion of "war on terror," while the US war against Iraq has eliminated perhaps the strongest promoter of Arabism and secularism in the Arab world. Furthermore,

the war on Iraq destroyed one of the strongest bastions of secularism, empowering religious radicals to claim the political power, and generated an increased religious competition for power. This is visible through the ongoing debates over religious representation in the new Constitution.

Furthermore, the strong "regime change" rhetoric conducted against President Bashar al-Assad of Syria, for over fifteen years continues to weaken another strong bastion of secularism in the Muslim world; while giving strategic advantages to Russia. It is hard to predict a bright future, should the "regime change" policy succeed in Syria.

As secularism was the key doctrine that kept the Arabs separated into nation-states,[11] today it seems that the proponents of Pan-Islamism, under the ideological leash of the Muslim Brotherhood, strive to revive the doctrine of *Umma* (Islamic nation), as an element of identity and solidarity in a purely primordialist fashion, whereby religious identity overrides genetic ancestry, customs and language.

What is identity and why do people fight to change or preserve it?

One of the most stimulating debates on global cultural pluralism—affecting the Arab world in its encounter with modernity—relates to the construction, maintenance and defense of collective identity. Here, the question of nationalism, as a form of communal identity, represents perhaps one of the most intriguing queries to identity, challenging political scientists in ascertaining whether this is a learned (therefore mutable) identity, or, on the contrary, an indisputable trait of human nature.

Although the question of nationalism still awaits its ideological rescuer,[12] some of the classical political scientists who approached this topic, such as Benedict Andersen and Samuel Huntington, express rather opposing views. While Andersen, in his classical work *Imagined Communities*, offers a constructivist approach, whereby identity is a learned, mutable concept of one's belonging to a particular community, Huntington's *Clash of Civilizations* thesis pledges for a primordialist approach, taking identity as a given. Although Benedict Andersen does not necessary focus on religious nationalism, his argument is fully applicable in our focus on the Arab world because, at the time when

Andersen first wrote his book in the early 1980s, nationalism had its loyalties fully pledged to the secular state, more so than to religion.[13] Yet, since the end of the Cold War, in numerous parts of the world, nationalism shifted its loyalty from patriotism (unconditional love towards a particular secular community), to religion (unconditional love towards a religious community), while in the Arab world it received an increased rate of approval and popularity. As religion became more intellectually respectable in numerous parts of the world, this respect towards religion generated an embracement of a mobilizing nationalism that put loyalty to a state on a religious base rather than on a secular one.[14] According to Mark Juergensmeyer, who is one of the chief analysts of religious nationalism, this is due to a claim for religion in the public life because of the failure of the secular state to fulfill its promises to the public.[15]

One of the increasingly popular scholars that tap into Arab nationalism, contrasted with Islamism as forms of identity, is, again, the Princeton University Professor Bernard Lewis.

In his *The Multiple Identities of the Middle East*, published in 1999, he attempts to define Arab identities by considering that religion, as an "imagined community," is above and beyond ethnic identity.

> "The primary identities are those acquired at birth. These are of three kinds. The first is by blood, that is to say, in ascending order, the family, the clan, the tribe, developing into the ethnic nation. The second is by place, often but not necessarily coinciding with the first and sometimes indeed in conflict with it. This may mean the village or neighborhood, district or quarter, province or city, developing in modern times into the country. The third, often linked with the first or second, or both, is the religious community, which may be subdivided into sects."[16]

In terms of loyalty, Bernard Lewis continues to write that,

> "[f]or many, religion is the only loyalty that transcends local and immediate bonds. The second broad category of identity is that of allegiance to a ruler, in the past usually a hereditary monarch. This identity is normally acquired by birth. It may be changed by annexation, by transfer of power, or, for the individual, by

> migration, and, in modern times, neutralization. It is expressed in the obedience owed by the subject to the sovereign and to his multifarious representatives at the various levels at which a subject lives his life—the head of the state or of a department the governor of a province or city, the administrator of a district, the headman of a village."[17]

Bernard Lewis's observation stems from the group analysis perspective, whereby it is only specific of Islamic States to use religion as rationale for grouping in international blocs. Facts reveal that no Catholic, or Buddhist, or Orthodox Christian bloc exists at the United Nations, except for the 55 Muslim States.

> "The very idea of such a grouping, based on religious identity, might seem to many modern Western observers absurd or even comic. But it is neither absurd nor comic in relation to Islam," concludes Lewis.[18]

In the case of the Arabs, identity seems incomplete unless religion plays the dominant role; often for reasons that could only puzzle a westerner. In fact, concepts of separation between religious and secular authorities are elements of the west, strongly dejected by the Muslims themselves.

> "In contrast to Western thought," writes Gamal M. Badr, "Islam does not consider the state to be an entity endowed with metaphysical attributes laying claim to the individual's total allegiance and to absolute sovereignty within its borders and in relation with other states. In the Islamic concept the will of the state is not unfettered by higher norms; it is subject to the law just as the individual's will is."[19]

This is because, unlike in Buddhism and Christianity, the founder of Islam, Prophet Muhammad, was a political leader in every aspect. He was in charge of a particular polity, promulgated laws, made war and peace with his enemies, collected taxes, adjudicated disputes, etc. (These polity involvements are all defined by the Qur'ān and confirmed by the *hadits*, or traditions.) Therefore, the ideal governance, whereby one achieves salvation both in this life and in the one to come, is the religious governance. Based on this political culture, almost

everyone would agree with Bernard Lewis' claim that religious identity supersedes any other identity related to place of birth or tribal ancestry. Islam never conceived of separating between religious authority and secular authority as did Christianity, where Jesus Christ told His followers from the outset, "Render to Cesar what belongs to Cesar and to God what belongs to God."

The idea of a separation between secular and religious authorities came as a result of Christendom's exercise of influence during the period of coexistence and decline of the Ottoman Empire, when the Muslim legal scholars were increasingly focusing their jurisprudence on the *dar al sulh* (house of treaty), strategy when conducting international affairs. In our days, more of this historic reality is understood by the Muslims who strongly reject this "Western" or "Christian" idea of power separation.

Returning to Andersen and Huntington, with religion temporarily under the surface, Benedict Andersen considers nationalism as an imagined political community, inherently limited[20] and sovereign.[21] On the contrary, in Islam the very idea of missionary *jihad* discards the notion of "inherently limited," as the *caliphate* should allegedly bring the entire world under its submission. Secondly, the idea of sovereignty is strongly dejected on theological grounds, as Allah is the only sovereign one. Quoting again from Gamal M. Badr, "the very concept of sovereignty, as Western thought understands it, is alien to Islamic law. The Almighty being the only sovereign of the universe (Qur'ān V:120), no Islamic state can claim absolute sovereignty as conceived of in the west, in the sense of the supreme will not subordinated to any overriding legal obligation."[22]

Andersen's constructivist approach recognizes European nationalism as an imagined identity which took shape with the deconstruction of the belief in a divinely-ordained ruling class, as well as with a shift of focus of sacredness from a universal religious language (e.g. Latin), to an indigenous language spoken and understood by all.[23] In Islam, the current tendency seems to go in the opposite direction of what Andersen describes.

While one the main intervening variables in Andersen's theory is the idea of simultaneity[24] generated by the development of the 18th century's print media (novel and newspaper), which created virtual bonds amongst people, in Islam, it appears that this variable recreates those

bounds that 'have been destroyed' at the beginning of the 20th century with the collapse of the Ottoman empire.

In the West, the script language infused the concept of sacredness to a national language, while the idea of a centripetal center of authority infused the ideas of sovereignty and self-determination. Analyzed from a different angle, in Islam, the idea of nation is not a novelty by any means, because the sacredness of Arabic existed from the outset as this was the language of the Prophet. Furthermore, the use of Arabic language was strictly enforced in relation with Qur'ānic chanting—therefore a sacred language—and from a pragmatic perspective, and in the context of *hajj*, or holy trip to Mecca. Nations existed under the vast umbrella of Islam.

Contrary to what the Western superseding role of nation over religious pluralism is understood to be, for the Arabs, Islam supersedes nations. "In the modern secular West and other regions that have accepted Western ways," says Bernard Lewis, "the world is divided into nations, and the nation may be subdivided into different religious communities. In the Muslim perception, the world is divided into religions, and these may be subdivided into nations and, by abuse, states."[25] If one is to compare Andersen and Huntington's theories of identity with the Muslim identities, one might easily contend that both Huntington and Andersen are on target, as they both seem justified in their opinions. Historically, *umma* or the Islamic nation is an identity constructed theologically, which can indeed be interpreted in Huntington's primordialist terms, whereby it is Allah's will that the nations ought to submit to. To Andersen's credit *umma* is nevertheless an imagined political community, as its members are unable to know one another, despite its emphatic use of 'brotherhood' and 'sisterhood' concepts.

Another element that supports the constructivist origins of nationalism emerges from what Andersen calls "the revolutionary vernacularizing thrust of capitalism." In the West, this thrust of capitalism relies on an impetus emerging from three intervening variables such as: a change in the character of the sacred language,[26] the impact of a successful print-capitalism encouraged by the Reformation, and the spread of particular vernaculars as instruments of administrative centralization by the new monarchs.

The development of print-languages had several consequences since they created unified fields of communication, gave fixity to language thus creating a nation's historicity, and certain dialects dominated the fixity of the language, endorsing a sense of group superiority that stays at the basis of nation-state.[27]

In the case of the Arabs, there was no real "revolutionary vernacularizing thrust of capitalism" in place, as income—particularly in the aftermath of colonial era—was not dependent on a workforce, but on the exploitation of resources that were in the hands of the elite. On the other hand the dialect in which Qur'ān was edited has standardized and imposed one particular style of Arabic. For the Arabs, Andersen's definition of nationalism as an "imagined community" could only fail as it simply fits the general patterns at the surface.

Furthermore, in Western Europe, Latin language has not survived as *Lingua Sacra* in the way that Arabic did throughout the Muslim world, first because of strong competition between Greek and Latin, then because of the western Roman inability to subdue and assimilate the Slavic and Germanic tribes, and because of Reformation. The Arabs, on the other hand, did not have the same history as the Europeans did, but imposed Arabic both through coercion and through the religious claim that Arabic was the language of the Prophet. (In Europe the sacredness of the language has only been a matter of tradition, since neither the Greeks nor could the Romans claim that Jesus Christ spoke either of these languages.)

Conclusions

Considering the reverberations of the Iranian Revolution, the effects of the Arab Spring, and the establishment of ISIS—all of these playing in the midst of a global change of balance of power from unipolarity to multipolarity—it remains to be seen whether secularism or religion will win. As the opportunities for ideological and military alliances will involve taking extreme strategic risks—alongside with the input of religion on the Russian and American side—it remains to be seen how Arabism and Islamism will be reconfigured, reconciled and perhaps captured into a political entity.

Notes

[1] Malik Mufti, *Sovereign Creations: Pan-Arabism and Political Order in Syria and Iraq* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1996), 1.

[2] Umar F. Abd-Allah, *The Islamic Struggle in Syria*. Foreword and Postscript by Hamid Algar., (Berkeley: Mizan Press, 1983), 21.

[3] Christine M. Helms, *Arabism and Islam: Stateless Nations and Nationless States* (Washington, DC: Institute for National and Strategic Studies, National Defense University, 1990), 5.

[4] Cf. Richard Antoun, *Understanding Fundamentalism*, New York & Oxford, Altamira Press, 2003.

[5] Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Random House Trade Paperbacks, 2004), 115–116.

[6] Malik Mufti, *Sovereign Creations: Pan-Arabism and Political Order in Syria and Iraq* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1996), 2.

[7] *Ibid*. 7.

[8] Malik Mufti has borrowed this dictum from J. P. Nettl's article "The State as a Conceptual Variable," published in *World Politics* (July 1968)

[9] Elie Kedourie, as quoted by Malik Mufti (*Sovereign Creations*, 9), says that "the very notion of a state is quite difficult to fit into the political thought that is traditional to the Middle East, namely, Muslim political thought." (see *Sovereign Creations*, 9). See also Elie Kedourie "The Nation-State in the Middle East" *Jerusalem Journal of International Relations* 9 (1987): 1.

[10] Christine M. Helms, *Arabism and Islam: Stateless Nations and Nationless States* Number 10 NcNair Papers, Washington DC: The Institute for National Strategic Studies, 1990.

[11] Mohammad was a Prophet not only in religious terms, but also in sociological terms since, through the idea of 'Islam' or 'submission to the Almighty' he was able to unite the Arab tribes, and shift animosities from amongst the Arab tribes toward the non-Arabs.

[12] As Benedict Andresen contends, "unlike most other isms, nationalism has never produced its own grand thinkers: no Hobbeses, Tocquevilles, Marxes, or Webers." See Benedict Andersen, *Imagined Communities* (London: Verso Press, 1981), 14.

[13] Iran is certainly an exception, yet it was fresh enough to be credited by the political scientists as a real concern.

[14] During the ethno-religious conflicts in Bosnia and Kosovo, ethnicity and religion were almost viewed as inseparable entities, whereby Serb and Orthodox Christian meant one and the same thing.

[15] This failure included concerns such as immorality in public offices, claims for an inherent fusion of religious and political identities, and because religion is increasingly viewed as a liberating force. See, Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993), 3–6.

[16] Bernard Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East* (New York: Schocken Books, 1999), 6.

[17] *Ibid.*, 7.

[18] *Ibid.*, 26.

[19] Gamal M. Badr "A Survey of Islamic International Law," in *Religion and International Law* edited by Mark W. Janis and Carolyn Evans (Leiden/ Boston: Martinus Hijhoff Publishers, 2004), 98.

[20] In my opinion, the "inherently limited" aspect of nationalism originates in the Abrahamic covenant whereby Abraham's offspring are "the Chosen People. This same concept is also inherited by a variety of sectarian movements, including Christian Churches, whereby salvation is reserved only to those from inside the ark. "The most messianic nationalists," says Andersen, "do not dream of a day when all the members of the human race will join their nation in the way that it was possible in certain epochs, for, say, Christians to dream of a wholly Christian planet." (Andersen, *Imagined Communities*, 16).

[21] Sovereignty originates also in the religious disputes generated by the reformation and framed by the grotian view of statehood, prior to Enlightenment and Revolution which, according to Andersen, "were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm." (Andersen, *Imagined Communities*, 16).

[22] Badr, 98–99.

[23] "Beneath the decline of sacred communities, languages and lineages, a fundamental change was taking place in modes of apprehending the world, which, more than anything else, made it possible to 'think' the nation." (Andersen, *Imagined Communities*, 28).

[24] Writing about the newspaper not only as a "one-day best-seller" as a substitute for morning prayers, but as a venue to create new bonds amongst the people, Andersen contends that "the newspaper reader, observing exact

replicas of his own paper being consumed by his subway, barbershop, or residential neighbors, is continually reassured that the imagined world is visibly rooted in everyday life." (Andersen, *Imagined Communities*, 39–40).

[25] Lewis, *Multiple Identities*, 30.

[26] Latin language was no longer understood, as a result of the unavoidable linguistic evolution of Latin into all branches of Romance languages: French, Italian, Portuguese, Romanian, Catalan, etc.

[27] Cf. "International Community: Historical Evolution" chapter 2 in Antonio Cassese, *International Law*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2005.

FAMILY, CHURCH AND SCHOOL – INSTITUTIONS SUPPORTING THE YOUNG PEOPLE'S FREEDOM OF RELIGION AND CONSCIOUSNESS

Mihai HIMCINSCHI, Rev. Prof. PhD
„1 Decembrie 1918" University, Alba Iulia
Faculty of Orthodox Theology
himmihai@yahoo.com

Abstract
Family, Church and school are institutions that influence the religious conditions and attitudes of young people. Religious education starts in the family, continues at school and is perfected in the Church.
Because young people benefit of Christian spiritual education in schools, high schools and universities, the missionary priest has the responsibility to assist the transition from the informal aspect to the formal or the spiritual aspect of religious education.
The religious attitude of young people in today's family and society is a proof that religion has the power to shape their characters.
Keywords: Christian family, religious education, ethics, moral, and marriage

---

It is often discussed by the adults that *the change of mentality is more radical today and the unconscious jealousy of the libertinage is revealed* powerfully. The young people afford in the spiritual matters *something* that the adults never do. A truth is certain in their contemporaneity: the freedom of morality is blooming and this is leading to a new type of slavery.

Slavery is always round the corner in the name of freedom. Nothing is new under the sun. Saint Paul approached this subject for the inhabitants of Corinth in the 1st century (I Corinthians 6:12). What is called ***moral evolution*** always led to the disappearance of the real evangelical obligations and responsibilities among the young people. In exchange, today's young people think that they promote new values, that they have a new message (at least they think so and, sometimes, we think the same).

The young people are more and more indifferent to the Christian morality. Why? The answer is that, along the Christian history, the morality transformed into moralism and, instead of being dynamic, it became rigid. Once sententious and legalizing, the morality is perceived by the young people as mortifying and not as life giving. Moreover, one cannot speak of Christian morality without the private and the community or public prayer, without spiritual life and theological fundament. The Christian morality is present in the last decades as a vestige, a relic or a christening from other times.

The principles of the Christian morality risk to be applied without any concrete fundament. Let's not forget that the young people need concrete models. Many parents are more concerned by the ceasing of the religious practice to their children than by their own faith, and are not anymore models for their children.

We meet sometimes inside the families religious practices without the support of faith. We have seen young people indoctrinated by parents with moral principles, with no explanation without the faith in the divine Revelation. Then why call Christian this moral? The secularisation influenced a lot the life of the young people. "Related to this aspect, let us ask ourselves as Eliade did: in which degree can the profane become sacred, which are the elements which can convince us that, in a secularised way of living, a new type of religion is possible, to stay at fundament for a new type of human experience? A new starting point could be for Eliade the new type of experience related to the acknowledgment of the radical profane feature of the world, while the theologies of the death of God gain more ground. Another point could come from the theories considering that we should not be interested in religion, but in religiosity as a last structure of the human consciousness. Thus, the secularisation

of a religious value would account only for the universal phenomenon of the transformation of the values, which, extended to the level of the founded religions, is translated in the fact that the disappearance of a religion does not mean the disappearance of the religiosity".[1]

1. The young people and the family

Family is one of the first institutions capable to form a young man. Inside the family, the cultural mutations are best expressed. During the centuries, the family was a place opened to all the influences specific to a mini-community where the child was seen as a *king*, especially during the 19th century.

In a time when the infantile individualism was cultivated (20th century) and after the '50s, the family became the place for discussions on economy, success, sacrifice and prosperity. After 1968, the family promotes the ideas of the small economists, the game of the family reunion generating a strong feeling of independence of the young people toward family.

"Marriage and family, especially in the times when these two institutions are colliding to the special legislation, anti-Orthodox and anti-traditional, must be a special point in our pastoring work. There are also other possibilities beyond the formal attempt to reconciliation in order to prevent the dissolution of our family, from adequate preaching to visits and special discussions, and so many other actions generated by the divine grace".[2]

The reasons of this evolution are multiple: the parents of the young people gained habits and power, searching for a living level as decent as possible and more and more elevated. It is the stage when the mother starts working and the child has the feeling of independence: he/she goes to the school alone, close the door of the house with the key, and the TV set, the PC, the fridge and the computer games are the only presence in his/her solitude. The TV always on and the cease of any contact with

1 Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor*, Ed. Limes, Cluj-Napoca 2003, p. 27.

2 Gheorghios D. Metallinos, *Paronia. Hristos în mijlocul nostru*, translated by pr. prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu 2004, p. 123.

the parents and the siblings are reasons of concern, while the school environment substitutes the family environment.

The change of the curricula created a rupture between the child as student and the parents, who are not capable anymore to help the child with the homework. All these factors lead the child to despise the family environment and the parents and he/she claim his/her own profit of knowing. "We say nothing new affirming that the authority of the teachers is hardly accepted by many of the students. It is not an original remark. Any of us knows that the same father condemning the son badly for the indiscipline in the high school, will also brag in front of the child or in any other occasion with the scandal from the classroom he was *once* part of".[3]

All sort of family dramas appear as consequence for these situations: misunderstandings, disputes, separations and divorces, also unwanted children and abortions. Family is not anymore the land of peace where the members can discover each other and question personal questions… The child refuses the idea of his parents welcoming him home with a "hello". These are the proofs of familial and personal individualism, where each individual defences his/her own existence. If the people all over the world struggle for a well-defined place in society, why shouldn't the young people, who imitate the adult behaviour? "The force of the adolescence has more reasoning".[4]

We must not forget that the parents of these adolescents learned to contest they were once young, too. They lost this ability. Children see their parents contesting the chief at work, the president of the country, the politicians, the doctors, the teachers, etc., so why wouldn't they contest their own parents? Does the young man find the truth in the parents? How about in the adults?

Early, the young man, in all his acts, discovers the limits and the errors of the adult world and starts with his own parents.

No other is better than *the other*. Not the old one, nor the young one… The young people do not feel satisfaction related to life, the example and the experience of the elder people. Family, away of being just a place

3 Daniel Hameline, *Profesori şi elevi*, translated by Magdalena Chelsoi, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti 1978, p. 92.

4 Bernard Mollat, *Jeunesse*, in *Dictionaire de la vie spirituelle*, Les Éditions du CERF, 29, Paris 1983, p. 585.

for good living, becomes for the young people a place for permanent disputes, discussion and all types of suppressions. There are privileged adults and also naïve adults. The real parents feel the imminent *crisis* of their children and some of them make the mistake of wanting their children more *liberal* than the children of their age. It is an exaggerated liberalism.

2. The young people and the educational system

Consulting to an international level the report on the role of the school in the education of the young people, we remark that everything is a failure. We do not intend to have a critical attitude toward the teachers working diligently or toward the ones proving a real teaching vocation, but the system is objectionable.

The school is separated all over the world from the real life of the youth. In many countries, the political systems are different and the ministers of the education experiment on the educational system. School is a chance for all people, at least theoretically, especially for becoming academic, but the educational project cannot be the same for the urban individual and for the rural one. The education should be maximally diversified. "We could ask ourselves if here the learning takes precedence over real understanding, if the memory is somehow substituting intelligence in the conventional and bookish conception of the contemporary education, where the aim is solely the accumulation of rudimentary and heteroclite notions and where the quality is sacrificed entirely for quantity, as it happens everywhere in the modern world".[5]

In the context of a maximal diversification of the educational projects, there are governs that reclaim abusively the right to the national education. This project is interesting and the public area already proposes an important palette of specialisations, unfortunately with no result. If the interest of the young people and not satisfying an ideology, which can be interesting, is important indeed, then it should be cooperation between the public and the private educational systems and not vice-versa. The public education does not manipulate the young people; it

5 Guénon René, *Criza lumii moderne*, translated by Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București 1993, p. 125.

opens perspectives, respecting the freedom and the chance of each one. A real education must try to come as closer as possible to the real situation of the youth. Unfortunately, the reform is in the hands of the ideologist and not in the hands of those thinking pragmatically, and the political and philosophical ideas are more important than the interests of the students. Education becomes a theme in the electoral campaign and the school is separated from society and its needs.

A look on the problems of the education shows that school must be reformed in the favour of the students, so they can be capable of anything useful to the society. The school must teach the young people to write and read in their own lives and not just to expose theories, because the young people are always pragmatic and ask "what is the use of…?" If the school wants to help the young people, it must become an intermediary between family and society. Presently, it proposes other values than those transmitted in the family and is, in the same time, part of the society, of the real life. In other words, if the school is in discontinuity with the family, and split from society, is it anymore an environment for a prosperous youth?

3. The young people and the religious experience from the family

Young people nowadays are religiously very marked by the phenomenon of the secularisation. "Secularisation is a concrete fact; it is a good process through which the segments of the society and of the culture are taken from the authority of the religious institutions and of the religious symbols".[6]

This is the humanist thinking, where the man is the measure of all things. The secularisation is human self-deification, a feeling that cast away the fear of God and the shame of the humans (Luke 18:2). More than ever, the contemporary human is facing a process of secularisation, which becomes vaster in the quotidian life of the youth. There are, in the mind of the contemporary young people, two conceptions on the world. The autonomous conception, manifested intensely starting with the 18th century, also called the century of lights, which eliminated God from the

6 Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris 1971, p. 174-175.

visible creation, isolating Him in an inaccessible transcendence. Hence, the man took the place of God on earth, gained a technological power without precedent in the history of the human kind, but lost its spiritual power, becoming the prisoner of his own addictions.

The secularisation process, even permitting to the human to gain unexpected scientific victories, did not make him happy, because the human lives only with the feeling of the spiritual emptiness provoked by the absence of God. Religion is marginalised by the contemporary young people; we could say that the youth wants more worldly pleasure, but less prayer.

The secularisation affects totally the cultural and ideal life, translated in the disappearance of the religious models in art, philosophy, and literature and – more important – in science, shaping itself as an **autonomous**, purely **secular** principle, even a **profane** one regarding the world. The Orthodox conception (on the world) is a theonomous one, affirming strongly the transcendence of God toward the world and His immanent presence through the uncreated energy. The eastern theology affirms the cosmic dimension of the deliverance in Christ.[7]

The secularised world is entirely the world of the young people who do not want any religious legitimacy from the contemporaneity: Jesus Christ and God are products uninteresting for the **market**, each individual finding the deliverance by his choice, wherever he wants… In any case, the multiplicity of the religions, the sects, is for the young people the sign of **the incapacity of the Church to bring anything at all in front of the people**. It is a credibility crisis. The religious field is similar to other domains, where the principle of giving and taking is like the private choice of a customer heading in the direction of the more convenient offers.

The contemporary choosing criterion to the young people is well resumed in the expression "what's new for me in this?" or "what's its use?" The secularisation and the consumption market seem to be in eternal marriage. "The science permitted to the humans to dominate the external world, but, on the other hand, transformed them, in the field of the spiritual and inner life, into a slave of the instincts altered by sin. Technology is the modality used by humans to separate from God, but, in this autonomy,

7 Pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos-Biserică-Societate*, Edit. Inst. Bibl. şi de Mis. al B. O. R., Bucureşti 1998, p. 35-36.

the humans lose their inner freedom and enter under the influence of the obscure forces".[8]

There are young people with assumed options from a religious point of view or declaring their rupture from the Church, and from religion in general, but without always being outside faith. They contest the Church because they see in it an authoritarian entity and not an engaging one. The contemporary high aspirations of the youth are observable and their argumentations are easily understandable. For some, the Church should be abandoned due to its conservatism, although it proposes unique spiritual values: the urge for harmony and peace between people, social stability and normality, actions which are not against the law, equality for all people without any religious, ethnic, cultural and economic discrimination, and a feeling of universal human brotherhood overcoming, by value and aim, the secular humanism. The immanent feature of the autonomous and secularised culture is revealed and has its origins in the evolutionist theory.

The danger of the evolutionism for the human being resides in the fact that it pretends, without proving convincingly, that the man is not made after the image and the face of God, but after the image and the face of some creatures inferior to the humans, thus destroying the meaning of the human existence. Is this humanism? It is limited and opaque individualism; the man supposed to be autonomous, emptied by mystery, thus imaginary – the man replacing God; esthetical amorality; laic pseudo-morality; the futile search for unity; the perspective of the infinite and of the death as form of annulment of the human personality; the hero and the creator supposed to be free; the illusion of the glory of the active human and of the pseudo-creator; anthropocentrism; Cosmocentrism; paganism... The autonomous man, an emulous man or a replacer of the Divinity, is a humanist stupidity, with social-historic or natural roots, an aberration. The wandering man has an inclination for psychic wounds, as well as for the vices. He is not a god of the Earth. What kind of god is a creature whose spiritual power moves between error and axiom? The axiom itself shows us the limit of the power. The man cannot get out by himself from the horizon of the mystery and his sign do not reveal him the truth, the good and the beauty. He does not know where he comes from and what for, although he lives the term of: Divinity, existence, nature, absolute,

8 *Ibidem*, p. 38

vice, error, nothingness, eternity, sufferance, happiness, slavery, freedom, order, chaos, hierarchy, value, spirit, matter, death and immortality. The consciousness of the finality, abnormality and of the incapacity of doing miracles situates the man in the perspective of the absurdness. The two sciences – the earthly science of the apparency and the transcendence science of the real – appear with clarity.[9]

Hence, we must highlight that the young people are often brought to Church by family and the religious education at home. For them, the parochial priest is as a father gathering around his sons. For the secularised young people, the gathering of the community has as aim a passive assistance to a certain religious activity. Everyone gathers in the family to expose a private matter, but there is not such possibility in Church. "The philosophical spirit precursory to the revolution retires any authority of the tradition, of the religion and of the state. Tradition is false, even wrong-doing in its work. Injustice is built on error; the darkness leads the man to oppression. The Church is the bad thing in the human kind; and, when the bad will be suppressed, only the good will remain. The traditional society is an irrational item, a fortuitous product of the times, of the injustice, inequality and lack of freedom instincts, of the strong ones toward the weak ones, although all people are born equal and free. The natural rights, the man is born with and to which he should be reintegrated, are anterior and superior to the privileges by birth".[10]

After all these sad remarks, we observe the big missionary gap of the Church which, next to the catechetic education in school, must continue its implementation to an ecclesial level. The risk of secularisation is immense, because the dismissing of God by the youth is a ***state of normality*** for many sociological analyses. *Evolve! Live the moment! Don't stumble!* These are just a few imperatives of the contemporary parents for their children, and the conservatism of the Church seems an opponent to them. *The Church is just the same, it is decrepit*! The parents do not have answers for these affirmations and the young people assimilate easily the Church with the family and the priests with the parents.

9 Petre Tuțea, *Omul. Tratat de antropologie creştină*, Editura Timpul, Iaşi, 2003, pp. 427, 436.

10 Radu Mihai Crişan, *Spre Eminescu. Răspuns românesc la ameninţările prezentului şi la provocările viitorului*, Ed. Tibo, București 2008, p. 258-259.

Another reason for leaving church and abandoning the religious life, in the opinion of some young people, is the clerical structure of the ecclesial apparatus, sometimes inflexible[11]. *We don't need healers! They are no better than others! If God exist, I can pray directly to Him!* This is an argument, but it is not typical to the youth, it is transmitted from generation to generation and contributed to the decrease of the social importance of the Church. "Without the previous unity in Christ, a community of believers could be a religious voluntary association, but never a Church. The identity of the Christian is born, affirmed and grows in communion with the body of Christ, for *erecting* this body. Jesus Christ is not only the Head and the foundation of the Church; it is also the principle of the building of His body. The Church exists as a unique and unitary organism with a unique vital centre – Jesus Christ. In Him, all the members have their own personality and are kept to work and live together not only because it is good for them to be together, but also because Christ, the head of the body, cannot be divided. Thus, the first quality and condition of the Christian is the embodiment in the community of the Church and the total participation to its life".[12]

4. Marriage in Church?

In spite of all the innocent commentaries, the question remains a real *sacrality* among the young people, especially in the modern familial environment that relaunches the marital event seriously: *to marry in Church is a serious thing!*

Preparing the marriage can be, and must be, an extraordinary chance for evangelisation from the missionary point of view. The entire sacramental life of the Church is an opportunity to transmit the Christic message, a renewed ontological state the society cannot offer. "The crisis

---

11 "Church is not only an institution, but a way of living, a manner of existence. The Mystery of the Church, even in its institutional dimension, is profoundly connected to the human being, to the being of the world and to the divine being. Still, for the Church to offer this way of living, the Church must be the image of the way God is. Its entire structure, its sacramental service, etc. must express this way of living, which means most of all that the Church must have a right faith, a concrete understanding of God", Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Ed. Bizantină, București 1996, p. 7.

12 Bel Valer, *Teologie și Biserică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2008, pp. 207-208.

of the contemporary world is the crisis of the man himself, the spiritual fund or the value complex affirming the humans' original identity was wounded, altered, profoundly vitiated. If what we use to call the modern crisis, expressed especially in the phenomenon of secularism, means the crisis of a world accepting to live more and more outside God, we must admit that getting out of the crisis, or at least diminishing it, cannot mean anything else than assuming a firm moral-spiritual option for an authentic life *in Christ*".[13]

The religious marriage between a man and a woman has a revealing fundament. It is said in Genesis that the man and the woman were created one for another, Adam for Eve and vice-versa, to be together a unity (Genesis 2:22-25). This is the proof of God that the family of Eden highlighted the eternal aim of the humanity before its fall.[14] This unity receives in the New Testament the blessing from the Son of God made Human (John 2:1-11), a familial theology developed by Saint Peter in the Epistle to the Ephesians (Ephesians 5:20-33), where the man and the woman love each other and are obedient one to the other. The husbands belong one to the other: *The wife does not have authority over her own body but yields it to her husband. In the same way, the husband does not have authority over his own body but yields it to his wife.* (I Corinthians 7:4) In the crowning ritual, the crowns are the symbol of the martyrdom, the *crown of life* (*Revelation* 2:10). They are destined to be together in the Kingdom of Heavens, because Christ is neither male side, nor female side (Galatians 3:28). In this typological analogy, the man is the icon of Christ, and cures the soul of those waiting to satisfy their carnal desires".[15]

The Christian faith affirms that this union in stages is not exclusively of the humans, o merging with God or a physiological embodiment of the state of the soul. The obsession of the eroticism[16] is strange to the Orthodox spirituality. The sensuality and the eroticism belong exclusively to the irrational dynamism from a fallen nature, not

13 Pr. Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca2002, p. 183-184.

14 Pr. prof. Ion Bria, *Comentariu la Catehismul ortodox. 12 sinteze catehetice*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 200, p. 92.

15 Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromatele*, P. S. B., vol 5., translated by pr. D. Fecioru, Ed. Inst. Bibl. şi de Mis. al B. O. R., Bucureşti 1982, p. 226.

16 See Olivier Clément, *Trupul morţii şi trupul salvei*, Ed. Christiana, Bucureşti 1996.

in a Christian family, which works together, husband and wife, for the reciprocal deliverance.

Through an efficient missionary work, through dialogue with the young people on the Mystery of Marriage, we must make them understand that Wedding is a Mystery because, inside it and through it, the Kingdom of God becomes a living experience, a new life, a growth in Spirit, a reciprocal sacrifice, a common Eucharistic impartment. Thus, the Christian family is called *domus ecclesiae*, for her feature of communion, through the mysteries, with Christ, in sacrificial or Eucharistic love. "Two people can become, in a real Christian way, body one to the other, only in the Body of Christ. This is the reason why, in the beginnings, the marriages were blessed during the Holy Gospel, where the groom and the bride received the Eucharist".[17]

The wedding as Mystery is related to the relation of responsible communion between the two husbands and it is the start of the Christian family and of the Christian education. Due to an increased number of divorces in the contemporary society, the reciprocal responsibility of the husbands is more and more dubitative. Thus, the divine grace is offered through the Mystery of the Marriage, in order to bless, beyond the natural connection of love, the reciprocal help, joy and patience of the husbands, and the complementarity of body and soul to be fulfilled in a complete and perichoretic way.

---

17 John Meyendorff, *Căsătoria. Perspectiva ortodoxă,* translated by Cezar Login, Ed. Pamos, Cluj-Napoca 2007, p. 91.

USURPING FREEDOM OF RELIGION? A MODERN AMERICAN PERCEPTION OF TERRORISM AND ISLAM

Shannon Noe`lani SCHMIDT[1]
Harvard Divinity School/
Institute of Peace Studies in Eastern Christianity
sschmidt@hds.harvard.edu

Abstract
Terrorism as a conceptual category has become inextricably linked with Islam in the collective American imagination. This article traces the historical precedent for the United States' political, social, and media-fostered definitions of modern terrorism. It problematizes the fluidity of terms like 'terrorism' and 'terrorist' in light of their inconsistency across government agencies in the United States, and touches upon the implications of these definitions for American Muslims.
Keywords: terrorism, historical precedent, competing definitions, Islam, American Muslims, Islamophobia

Introduction

On September 26th, 2015, Breitbart News published an article written by Pamela Geller entitled "It's Official: Ground Zero Mosque Defeated!" Upon scrolling down the contents of this article on Breitbart's website, the viewer is subjected to a number of comparable headlines; among them, "Arabic Translator: Muslim Migrants Secretly Hate Christians, Seek to Outbreed Them." The comments section yields similar sentiments, as is demonstrated by the inclusion of phrases like

1 Shannon Noe`lani Schmidt is a graduate student at Harvard Divinity School, and a Research Associate at the Institute for Peace Studies in Eastern Christianity, Inc.

'patriotic duty' and 'the audacity of muslims.' In her article, Geller refers to the personal mission of her organization, the American Freedom Defense Initiative (AFDI), to defeat an initiative to construct a mosque near the site of the World Trade Center in New York City, where the attacks of September 11th occurred. Geller describes this mission in the following terms:

> "The Ground Zero Mosque became a watershed issue in our effort to raise awareness of and ultimately halt and roll back the advance of Islamic law and Islamic supremacism in America. Although 70 percent of Americans opposed this insulting victory mosque, the mainstream media continued for years to propagandize for it, whitewashing the links to jihad terror and unsavory financial dealings of mosque organizers, and smearing the vast majority of Americans who oppose the mosque as racists and hatemongers."[2]

An article of this nature could elicit a range of emotional responses from the 2016 American readership. Breitbart's target audience, predominantly American alt-right ideologists who tend to reject classical and mainstream conservatism,[3] are familiar with the anti-Islamic sentiments which it espouses, as the alt-right movement is characteristically suspicious toward the global Muslim population. Conversely, the readership of left-leaning news outlets would likely be aghast to see the terms by which Geller describes the Islamic community and its religious tradition. Frameworks of discourse on Islam and terrorism in the United States are bound and tied. The two subjects have, at some point in American history, become coterminous. Where does this point in our history lie? In order to understand the contemporary

2 Pamela Geller, "It's Official: Ground Zero Mosque Defeated!" Breitbart News, September 26th, 2015, http://www.breitbart.com/big-government/2015/09/26/its-official-ground-zero-mosque-defeated/

3 This succinct definition of the alt-right movement is based on my own background knowledge of alt-right ideology. For additional reference, I recommend Vox News' "The Alt-Right is More Than Warmed Over White Supremacy. It's That, But Way Way Weirder," written by Dylan Matthews. This article takes a heavily critical look at the alt-right movement with special attention to the movement's relationship with American racial discourse. While the article has a clear bias against the movement, I have found that there are very few resources which illustrate this movement objectively without compromising a comprehensive analysis of its ideological makeup.
http://www.vox.com/2016/4/18/11434098/alt-right-explained

American outlook on Islam, it is impossible to peg down one particular moment in U.S. history. We cannot point to our timeline and identify the conception of the Muslim as a symbol of violence and anti-patriotism, because the legacy of this correlation has its roots in the conception of the nation at large. As Sophia Rose Arjana asserts in her book *Muslims in the Western Imagination*, "American identity is rooted in a sense of divine agency and Christian destiny"[4] which "has resulted in the creation of many enemies-- American Indians, Africans, Catholics, Mexicans, and Muslims."[5] The nation's white, Christian roots have historically marginalized the ethnic Other, whom we would today refer to as the minority. Through this lens, Muslims are not the exception to bias in the United States, they are simply a product of the same racial standards which the nation has espoused since its inception.

However, there is something pointedly different about the attitudinal space wherein the likes of Pamela Geller reside in the context of Islam in the United States. Geller does not refer to the ethnic inferiority (although this is likewise implied) of the Muslim Other, but rather the otherness of the Islamic religious tradition itself. To be Muslim, according to Geller, is to uphold a religious tradition which contradicts the fundamental values of which the American identity is composed. Furthermore, to be Muslim is to be violent and to take pride in acts of violence. To be Muslim is, in its essence, to be a terrorist.

We know that there are more Islamic radicalist terrorist factions today than there have been in the past. However, this alone does not account for the United States having placed virtually all of the energy and stock of the term 'terrorism' into radical Islamic terrorism.

During the emergence of radical Islamic terrorist factions, alternately-motivated terroristic acts and groups have continued to exist outside of the context of radical Islam. Organizations propagating white supremacy in the United States, for example, have been prevalent as agents of violence on domestic soil; the difference, I will later explicate, is that their non-affiliation with Islam largely protects them from the categorization of 'terrorist.' In this paper I will examine the history of the United States' relationship with radical Islamic terrorism. I will examine

4 Sophia Rose Arjana, *Muslims in the Western Imagination* (New York: Oxford University Press, 2015), 134.

5 *Ibid*.

the places where American sentiments toward the global Muslim population and radical Islamic terrorism intersect, and the ways in which they have been conflated. I will argue that in recent years, the United States' relationship with its own Muslim population and the global Muslim community at large has been manipulated by this conflation. As demonstrated prior, Islam and terrorism both live in contested ideological spaces in the American consciousness; unfortunately, these spaces have become difficult to distinguish from one another in the wake of modern Islamophobic political rhetoric.

Part One
Where We Are

On September 28th, 2016, President Barack Obama was taken to task for his refusal to use the term 'Islamic terrorist.' His omission of the term had come at the critique of political opponents and conservative journalists alike, who used it to demonstrate that the President was soft on terrorism.[6] In rebuttal, Obama referred to the term as a "manufactured issue,"[7] and went on to explain the following:

> These are people who've killed children, killed Muslims, take sex slaves, there's no religious rationale that would justify in any way any of the things that they do…but what I have been careful about when I describe these issues is to make sure that we do not lump these murderers into the billion Muslims that exist around the world, including in this country, who are peaceful, who are responsible, who, in this country, are fellow troops and police officers and firefighters and teachers and neighbors and friends.[8]

Obama's address of the issue reflects a broader contemporary political trend in America, one which was particularly prevalent in recent years and especially during the 2016 United States Presidential campaign cycle. In the midst of his run for the Republican Party's Presidential nomination, Dr. Ben Carson of Michigan answered that he would "not

6 Daniella Diaz, "President Obama: Why I Won't Say 'Islamic Terrorism,'" CNN, September 29th, 2016, http://www.cnn.com/2016/09/28/politics/obama-radical-islamic-terrorism-cnn-town-hall/.

7 *Ibid*.

8 *Ibid*.

advocate that we put a Muslim in charge of this nation" when asked whether "Islam is consistent with the Constitution."[9] Such statements as this place Islam at odds with what it means to be fundamentally American, and imply that the character of the American nation is hinged upon its identity as a Christian-majority nation.

At the same time, President-elect Donald Trump staked a major point of his Presidential campaign's rhetoric on the proposal that Muslims should be barred from entering the United States.[10] In so doing, he spoke to a sentiment which had, over time, reached a boiling point in the American right. Fear-driven scapegoating of the global Muslim population on an American platform was not new at the time of his announcement. However, Trump's later election to the Presidency would go on to give further capital to the perceived legitimacy of such.

Political tactics which vilify the Muslim Other both play on and exacerbate a tested trend in the American consciousness. In 2014 the Pew Research Center conducted a survey entitled "How Americans Feel About Religious Groups," within which researchers "created a 'feeling thermometer' with a hundred degree scale, where the higher the temperature, the warmer and more positive the attitude toward the group in question."[11] The results were as follows:

9 Khaled A. Beydoun, "Viewpoint: Islamophobia Has A Long History in the U.S.," BBC, September 29th, 2015, http://www.bbc.com/news/magazine-34385051.

10 Jeremy Diamond, "Donald Trump: Ban All Muslim Travel to the U.S.," CNN, December 8th, 2015, http://www.cnn.com/2015/12/07/politics/donald-trump-muslim-ban-immigration/.

11 Douglas Little, *Us Vs. Them: The United States, Radical Islam, and The Rise of the Green Threat* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016).

U.S. Public Has Warmest Feelings for Jews, Catholics and Evangelicals

Respondents in a Pew Research Center poll were asked:

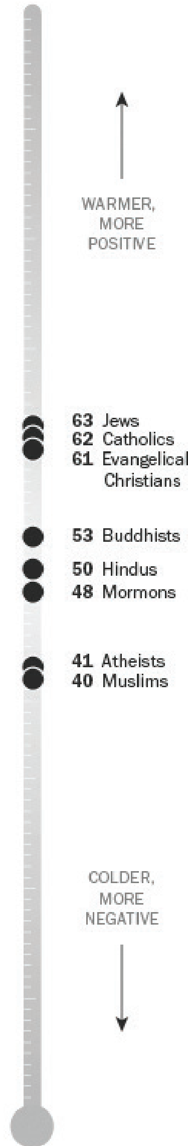
"We'd like to get your feelings toward a number of groups on a 'feeling thermometer.' A rating of 0 degrees means you feel as cold and negative as possible. A rating of 100 degrees means you feel as warm and positive as possible. You would rate the group at 50 degrees if you don't feel particularly positive or negative toward the group."

Results at right show total mean ratings of each religious group



Source: American Trends Panel (wave 4). Survey conducted May 30-June 30, 2014.

PEW RESEARCH CENTER



Fully 41% of the public rates Muslims in the coldest part of the thermometer (33 or below).[12] Shibley Telhami of the Brookings

12 "How Americans Feel About Religious Groups," Pew Research Center, http://www.pewforum.org/2014/07/16/how-americans-feel-about-religious-groups/.

Institution astutely notes in his article "What Americans Really Think About Muslims and Islam" that many Americans differentiate between Muslim people and Islam itself; this tendency stemming out of strong "American anti-discrimination norms"[13] which make it easier "to express dislike of an abstract idea rather than to appear prejudiced toward people."[14] This would serve to explain why Donald Trump would preface "his anti-Muslim or (anti-Hispanic) rhetoric with [sentiments like] 'I love Muslims.'"[15] American attitudes toward Islam and Muslims are protracted by the murky underpinning of the term 'terrorism' itself. Before we can closely examine American terror culture, we must first parse out the conceptual fundamentals of terrorism itself. However, this endeavor presents its own set of problems. While the question might seem to be 'what is terrorism,' perhaps it is more astute to begin by asking what definition, or whose, we should apply.

The United States' State Department pulls its definition from Section 265(b) of Title 22 of the United States Code of Laws. It breaks the definition into three parts including the term itself and two of its related elements, 'international terrorism' and 'terrorist group.' It reads as follows:

> (1) The term "international terrorism" means terrorism involving citizens or the territory of more than one country;
>
> (2) The term "terrorism" means premeditated, politically motivated violence perpetrated against non-combatant targets by subnational groups or clandestine agents; and
>
> (3) The term "terrorist group" means any group practicing, or which has significant subgroups which practice, international terrorism.[16]

Alternately, the United States' Department of Defense utilizes its own definition, as indicated in its Dictionary of Military and Associated Terms:

---

13 Shibley Telhami, "What Americans Really Think About Muslims and Islam," The Brookings Institution, December 9th, 2015, https://www.brookings.edu/blog/markaz/2015/12/09/what-americans-really-think-about-muslims-and-islam/.

14 *Ibid*.

15 *Ibid*.

16 "Country Report on Terrorism," State.gov, last modified 2005. http://www.state.gov/documents/organization/65464.pdf.

> **terrorism**—The unlawful use of violence or threat of violence, often motivated by religious, political or other ideological beliefs, to instill fear and coerce governments or societies in pursuit of goals that are usually political.[17]

There are two important things to note with relevance to this contrast. First, that these two departments both play significant roles in collective American foreign affairs, although they answer to two different definitions of terrorism. Second, that while the differences may seem like mere pedantics, there is some very serious and consequential dissonance at play.

The Department of Defense's definition of terrorism includes a gesture to the motivating force and intent of agents of terror. It refers to the motivation of religious, political, or other ideological beliefs,[18] while the State Department (and, by extension, the United States Code of Laws) does not make any mention of motivation. Motivation is thus an element of the character of terrorism in the eye of Department of Defense policy, as is intent. According to the Department of Defense, the intent of terrorist agents is to instill fear and coerce governments or societies in pursuit of goals that are *usually* political. The State Department refers to terror acts as being politically motivated, as well as premeditated; background/premeditation is not a factor involved in the Department of Defense's definition.

It is evident by and through these two examples alone that terrorism is, itself, a problematic term. Its contemporary application on the level of American policy is based upon varying definitions, as is its application on the level of American journalism. The interpretive open-endedness of our American construct of terrorism makes it impossible to peg down a single standard of characteristics which can be identified and responded to with any universal uniformity.

Here is where it becomes all the more problematic: terrorism is a fundamentally and inherently political term.[19] The way the American government and media define terrorism, in short, matters. It impacts

---

17 "Department of Defense Dictionary of Military and Associated Terms," DTIC.mil, last modified February 15th, 2016. http://www.dtic.mil/doctrine/new_pubs/jp1_02.pdf.

18 *Ibid*.

19 Bruce Hoffman, *Inside Terrorism* (New York, NY: Columbia University Press, 1998), 2.

federal decision-making in response to crises, popular response to perceived acts of terror, and American outlook on the security of the nation and its allies. Defining terrorism involves elucidating any number of elements which the American government and the international community at large have not come to a universal consensus on.

Our relationship with terrorism in the United States has been as inconsistent as the term's varied range of definitions serves to suggest. What was once a concept applied to acts of violence committed by anyone from unsettled labor unions to white supremacists has become one which we predominantly associate with acts of violence committed by Middle Easterners and radical Islamic factions.

As a nation which has historically struggled with race relations, it is not especially surprising that Muslims, who have been conflated with Arab peoples writ large,[20] would be demonized and isolated as 'other.' However, this demonization is not linked solely to Muslims on the premise of race, but in large part based upon the notion that their religious identity is congruent with an identity of violence. We can trace the American consciousness' relationship with Islam back to its first encounters with Islamic-extremist-related terrorist attacks.

Part Two:
Where We Have Been: 1972–2001
Terror Attacks and American Response

On September 12th, 2000, *Time* journalist Tony Karon published an article entitled "Revisiting the Olympics' Darkest Day" pertaining to the 1972 Munich Massacre.[21] 28 years out from the night eleven Israeli Olympians were taken hostage in their hotel and later killed during the Summer Olympics in Munich, Karon referred in his writing to a documentary entitled "One Day in September" which had recently aired. The documentary had, according to Karon, demonstrated that "even the ugliest acts of terrorism-and bungled official responses- are driven

20 Khaled A. Beydoun, "Between Muslim and White: The Legal Construction of Arab American Identity," SSRN, November 22nd, 2014.

21 Tony Karon, "Revisiting the Olympics' Darkest Day," *Time Magazine*, September 12th, 2000, http://content.time.com/time/arts/article/0,8599,54669,00.html.

by choices made in a political context."[22] Karon appreciated the film's recognition of the Palestinian struggle, and the character of desperate nationalism which motivated the massacre. In his writing he refers to the perpetrators as "a small group of Palestinians convinced that only spectacular acts of violence could remind the world of the plight of their forgotten people."[23]

What we have in this article is an indication that the Munich Massacre remained relevant to the American consciousness in the year 2000; ironically enough, on a date which took place precisely one day less than a year before the 2001 World Trade Center attacks. While the attacks on the World Trade Center had not yet occurred, Karon was keen to the problem of terrorism; in his words, "while the security arrangements today are infinitely more advanced than they were in Munich in 1972, the scourge of terrorism remains."[24] Karon's acknowledgement of the plight of the Palestinians demonstrates an understanding that acts of terrorism such as the Munich Massacre can be traced to situations of great geopolitical distress; an understanding incongruent with the response made by Nixon in the immediate wake of the attack.

While the term 'war on terror' is largely associated with the Bush administration's response to the attacks made on the World Trade Center in New York, in my research I came to develop the understanding that his was a 'war' which had been originally waged nearly thirty years prior. In the year 2002, *Washington Post* journalist George Lardner pointed out that records from the Nixon Archives reveal a number of "contrasts and parallels...between the crises over the Middle East in the 1970s and those of today [immediately post-World Trade Center attacks]."[25] The Nixon Administration changed the American notion of terrorism drastically on levels of policy and social discourse. As asserted in Scott Williamson's "Flexible Response: The Development of American Counterterrorism Policy, 1968–1976," it would take the landmark event of the Munich

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 George Lardner, "Nixon Archives Portray Another 'War' on Terror," *Washington Post*, May 7th, 2002, https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2002/05/07/nixon-archives-portray-another-war-on-terror/3bea08a5-de12-4ba2-af43-68f0ca0adc9b/?utm_term=.297d3bb1645c

Massacre and those instances of terrorism to which it sent a precedent for the Nixon Administration to both craft and prioritize the issue of terrorism itself. Terrorism lacked "identity as a policy issue"[26] prior to this prioritization.

Nixon's response to the Munich Massacres began with a letter to Prime Minister Golda Meir, in recognition of the mourning Israeli people. In the final line of the letter, Nixon expressed the following on behalf of the American people: "we mourn with you the deaths of your innocent and brave athletes, and we share with you the determination that the spirit of brotherhood and peace they represented shall in the end persevere."[27] Subsequent to the expression of his sympathies, the President was tasked with developing policy measures through which he could demonstrate the United States' response to a perceived threat; not simply the threat of violence, but more acutely the threat which had therein been made against the United States' Israeli allies. What resulted was the creation of "an official organizational structure to deal with the terrorist threat."[28] On October 2nd, 1972, the Cabinet Committee to Combat Terrorism was born. The Nixon Foundation now refers to this moment in American history as "the dawn of American counterterrorism policy."[29] The Cabinet Committee to Combat Terrorism,

> consisted of several of the highest officials in government; the Secretary of State, the Secretary of the Treasury, the Secretary of Defense, the Secretary of Transportation, the US Ambassador to the United Nations, the Assistant to the President for National Security Affairs, the Assistant to the President for Domestic Affairs, and the Directors of the CIA and the FBI.[30]

26 Scott Williamson, "Flexible Response: The Development of American Counterterrorism Policy, 1968-1972, Indiana University Archives, Volume I: Issue I, http://www.indiana.edu/~psource/PDF/Archive%20Articles/Spring2011/ScottWilliamsonArticle.pdf.

27 Eppie Briggs, "The Munich Massacre: A New History," University of Sydney, October 2011, https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/7980/1/Briggs_E_The%20Munich%20Massacre.pdf

28 Jeffrey David Simon, *The Terrorist Trap: America's Experience With Terrorism* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2001), 107.

29 Chris Barber, "The Dawn of American Counterterrorism Policy," Richard Nixon Foundation, September 6th, 2016, https://www.nixonfoundation.org/2016/09/the-dawn-of-american-counterterrorism-policy/.

30 Ibid.

In a White House memorandum entitled "Action to Combat Terrorism," Secretary of State William Rogers was instructed to conduct the cabinet under the following objective: "to consider the most effective means by which to prevent terrorism here and abroad."[31] Upon reviewing memos like this, which show the correspondence between Nixon and his colleagues on the matter of the establishment of this cabinet, I found multiple consistent themes. The men corresponding refer frequently to their concern that the United States will not appear strong on the global platform should it fail to produce an action-based response to the Munich Massacres. One memo written by Henry Kissinger and addressed to Nixon articulates that they "need to get the highest level of attention focused now on this problem."[32] National and global attention is evidently of great concern to the two men; Nixon would channel this need to draw attention to America's hard-line attitude toward terrorism into his new rhetoric on a new terrorism.

This new terrorism would make its first appearance on the American foreign policy stage in the form of Nixon's public statement on the Munich Massacres. This statement condemned acts of terrorism not only in light of their direct impact on innocent lives, but likewise claimed that terrorism itself "threatens the very principles upon which nations are founded."[33] Further, he stated that,

> There are those who would tell us that terror is the last resort of the weak and the oppressed, a product of despair in an age of indifference, and that it seeks only political justice. This is nonsense. The way to seek justice is through negotiation. We have sought in our own relations to turn from confrontation to negotiation. We believe that this is the only way for grievances to be resolved in a way that will contribute to peace and stability.
>
> In recent months we have seen nations moving to achieve accommodation and the resolution of differences, and we have seen terrorists acting to destroy those efforts. The time has

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 Richard Nixon, "Statement About Action to Combat Terrorism," The American Presidency Project, September 27th, 1972, http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=3602.

> come for civilized people to act in concert to remove the threat of terrorism from the world.[34]

What happened upon delivery of this statement cannot be ignored, for its impact was nothing short of revolutionary on the level of United States foreign policy and domestic discourse: the 'terrorist' was no longer a moving, flexible identifier. The 'terrorist' was something Other; something which contradicted the very systems of value upon which the hope of nations rested. The 'terrorist' was less than civilized, it was something barbaric, less-than-human in nature. It was, in short, not like us. And it threatened the very fabric of our national existence.

As an aside, American discourse on the term 'war on terror' cannot be detached from conversations of race, religion, and culture; that is to say that while it has been used to refer to acts of terrorism in a general form, the target is in fact quite specific. The 'war on terror' has not been waged, for example, against white men who have committed mass shootings in the United States. The circumstances of their acts of violence are treated as isolated cases. The American notion of the terrorist is bound up in an image which Nixon's administration molded and popularized: the image of the radical, Islamic fundamentalist terrorist.

The years following 1972 would see the continued emergence of radical Islamic terrorism which, itself, stemmed from a varied array of geopolitical factors. Acts of terror by Palestinians, for example, were born out of a climate of Israeli-Palestinian tension over the struggle for statehood. The United States' complicated relationship with nations in the Middle East had, throughout the century, been marked by economic exploitation and the postcolonial struggle. These are all geopolitical histories which deserve attention on the part of the reader, but which will not be elaborated upon in full within this article for the sole reason of time and space.

In lieu of a comprehensive analysis of the United States' relations with nations in the Middle East, I would like to recognize here that these contexts had played, especially since the inter-World War period, a highly consequential role in the perception Americans held of both Muslims and Middle Eastern peoples writ large. This perception was not,

---

34 *Ibid*.

however, perceived as a direct threat to American values of the American way of life until Nixon's administration created the identifiable 'terrorist-other' through the establishment of the Cabinet Committee to Combat Terrorism. The unfortunate reality of producing a brief history of the United States' relationship with the notion of terrorism since 1972 is that it forces the writer to be highly selective in their choice of content; therefore, from here we jump to 1983.

On April 18th, 1983, the United States embassy in Beirut, Lebanon was bombed by what the New York Times would, the next day, refer to as "a Pro-Iranian Moslem group."[35] On April 19th, Ihsan A. Hijazi introduced the Times' readership to an organization by the name of the Islamic Jihad. This introduction read as follows:

> **BEIRUT, Lebanon, April 18—** The Islamic Jihad Organization, which took responsibility for today's bombing of the United States Embassy here, is believed to be an underground group associated with Moslem Shiite fundamentalists in Lebanon who support the Iranian leader, Ayatollah Ruhollah Khomeini. (Jihad is an Arabic term meaning 'holy war.'

The car-bomb attack was labeled "the worst ever against an American target in Lebanon"[36] by the Boston Globe. Newspapers like the Philadelphia Daily News described in visceral detail the chaos of the bombing, during which "crowds of people, some throwing themselves on the pavement in grief and panic, thronged around the ruins of the bomb-devastated U.S. Embassy."[37] The Philadelphia Inquirer noted that three separate organizations had taken credit for the bombing over a two-day timespan, including the Islamic Jihad Organization, the Arab Socialist Union, and the Organization for Vengeance for the Martyrs of Sabra and Shatila.[38] The chaos of the first days of reporting following the bombing

35 "News Summary: Tuesday, April 19th, 1983," New York Times, April 19th, 1983. http://www.nytimes.com/1983/04/19/nyregion/news-summary-tuesday- april-19-1983. html

36 "Attacks on Americans in Beirut," Boston Globe, April 19th, 1983, http://research.flagler.edu:9365/docview/294175044/9396997DA0514A16PQ/4?accountid=10900.

37 "Grief and Panic Follow Beirut Blast," Philadelphia Daily News, April 18th, 1983, http://research.flagler.edu:9365/docview/1814251418/9396997DA0514A16PQ/10?accountid=10900.

38 "The Bombing in Beirut," Philadelphia Inquirer, April 20th, 1983, http://research.flagler.edu:9365/docview/1814354190/9396997DA0514A16PQ/5?accountid=10900.

do not reflect strong anti-Islamic sentiment, but rather a strong suspicion of Iran. On April 20th, the New York Times would report that Iran denied any involvement in the attacks.[39]

Later reports of the bombing in the days and months ahead would refer to the Islamic Jihad Organization as a group which embodied the extremist dimension of the Islamic religious tradition. The group was believed to be "an offshoot of the mainstream Shiite paramilitary organization, Amal,"[40] a Lebanese political party. A connection was likewise drawn to Hezbollah, a Shi'a Islamist militant group in Lebanon. The Islamic Jihad Organization was made all the more menacing in the eyes of the American public by the ambiguity it carried; who were Islamic Jihadists, and were they truly responsible for the attacks for which they had taken credit? A review of American news articles written in the year 1983 pertaining to the bombing of the United States embassy yields a number of parallels to sentiments we see in the contemporary U.S. media's response to attacks by ISIS. The fear reflected in these articles comes, in large part, out of the veiled identities of the perpetrators; identities made more intimidating by their connection to the Islamic religious tradition.

Hezbollah, as aforementioned, had been founded following Israeli occupation of the south strip of Lebanon following the 1982 Lebanon War. Hezbollah was formed by Muslim clerics in opposition to occupation. Hezbollah has been designated a terrorist organization by the United States State Department,[41] as dictated by the standards laid out in my introduction. It is important to note here that this was a group which was considered to be anti-Israel. The United States' attitude surrounding a group such as this would therefore not solely be dictated by an aversion to the violent nature of the paramilitary organization itself, but likewise by its opposition to the Israeli government.

Hezbollah hit the radar of American consciousness following its inception in the 1980's as a group which was both pro-Palestine and pro-Iran. Hezbollah was perceived by American media as ruthless; in

39 "Iran Denies Any Involvement in Bombing of U.S. Embassy," New York Times, April 20th, 1983. http://www.nytimes.com/1983/04/20/world/iran-denies-any-involvement-in-bombing-of-us-embassy.html

40 William Farrell, "Unanswered Question: Who Was Responsible?," New York Times, October 25th, 1983, http://research.flagler.edu:9365/docview/424803612/CCA13FC27A44B98PQ/6?accountid=10900.

41 Jonathan Masters and Zachary Laub, "Hezbollah," Council on Foreign Relations, January 3rd, 2014, http://www.cfr.org/lebanon/hezbollah-k-hizbollah-hizbullah/p9155.

multiple articles, the group is described in light of its refusal to concede to cease-fire pleas. Journalists called on the American public to associate pro-Iranian and pro-Palestinian sentiment with extremist Shi'a Islam, and vice versa. Further, the seemingly violent nature of Islam writ large saw greater emergence as a common social concept. American journalists asked the public: what do we know about Islam? Are Americans at risk for losing their people to conversion to this mysterious, violent religious tradition? Hezbollah's association with sentiments deemed gravely adverse to American sensibilities (like being pro-Iran and pro-Palestine) was, in the 1980s, conflated into an association between Islam and anti-patriotism. Articles with titles like "Light on Islam: What We Don't Know Can Hurt Us" and "Fundamentalism Pursues Former Glory of Islam" demonstrate the direction that American discourse on Islam was taking in the 1980s. Hezbollah would, in this decade, continue to be perceived as a consistently-growing threat. On June 14th, 1985, Trans World Airlines Flight 847 was taken hostage by members of Hezbollah and the Islamic Jihad. The flight had been scheduled to depart from Athens and land in Rome, but was instead subjected to weeks of hostility and torture flying to and from Beirut at the hands of its hijackers.[42] International audiences looked on in horror, and one image was burned into the American psyche as an archetype for the Terrorist:



In the image[43] presented above, we see the pilot of Flight 847 being held at gunpoint by one of the flight's hijackers. The hijackers demanded

42 William E. Smith, "Terror Aboard Flight 847," *Time*, June 24th, 2001, http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,142099,00.html.

43 "The Hijacking of TWA 847," Ask the Pilot, http://www.askthepilot.com/twa-847/.

the release of Shi'ite Muslims from Israeli custody,[44] and engaged in a calculated attempt to garner the media attention necessary to seeing that these demands were met. What resulted on the level of American media was a response for which there was no precedent to serve as a just-parallel. As *Time Magazine* put it:

> For the U.S., it was no ordinary skyjacking, no incident involving some troubled soul who needed to be jollied or sweet-talked or strong-armed out of a free ride to Havana or Timbuktu. It was an American plane, Trans World Airlines' Flight 847 on its leg from Athens to Rome, with 153 passengers and crew members aboard, at least 100 of whom were Americans. Most important, the hijackers were identified by an accomplice as members of Islamic Jihad (or Holy War), the shadowy Shi'ite Muslim organization that is regarded as a sort of umbrella for various fundamentalist terror groups operating in Lebanon and other Middle East countries.[45]

Incidents of terrorism such as this furthered the connection between Islamic fundamentalism and the whole of Islam in the American consciousness. According to Beverly Milton-Edwards of Queen's University of Belfast, the 1980s prompted Islamic fundamentalism to be "identified as central to the resurgence of Islam"[46] and thus categorized as "essentially anti-democratic, anti-accommodationist, and anti-pluralist."[47]

During the 1990's, a great deal of America's focus in the context of Islamic terrorism was fixed on Israel-Palestine. On the level of foreign policy, the United States' relationship with the Israeli government heightened anti-Palestinian sentiment and aided in the molding of the Terrorist archetype. Those who resisted Israeli occupation in Palestinian territory were not only averse to a national body to which the United States had close ties, but were likewise perceived to have been motivated by their religious fundamentalism; a fundamentalism which was equated to Islam at large. The image of Muslim as Terrorist was thus exacerbated

---

44 *"Flight 847: The Hostages' Account; Flight 847, Captives Disclose Details of Terror," New York Times*, July 7th, 1985.

45 William E. Smith, "Terror Aboard Flight 847," *Time*, June 24th, 2001, http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,142099,00.html.

46 Beverly Milton-Edwards, *Islam & Politics* (Cambridge: Polity Press, 2004), 28.

47 *Ibid*.

by footage and headlines pertaining to the aggression of Muslim extremists in Palestine.

Part Three
Post-9/11 America

On the morning of September 11th, 2001, the *New York Times* had a lineup of reports to publish. Over the course of the week there had been a small comeback on Wall Street, with the Nasdaq having raised 7.68 points. Teachers from Catholic schools across New York City had threatened to go on strike, reportedly as an expression of pay grievances. The Broncos had beaten the Giants, 31-20.[48] The weather was, according to the national Weather Channel, "crystal clear [and] cool."[49]

This is how American accounts of September 11, 2001 typically read; with the narrative of an eerily commonplace morning set up to be contrasted with the devastation of the ensuing terror attacks. Narratives of the attacks do so with recognition of the deep intimacy this material holds in the American mind. The day they describe is, after all, one which lives in infamy in the American consciousness.

It would be reductive to assert that this was the day that anti-Islamic sentiment was born in the United States. As examined prior, global terror attacks were subject to American attention prior to September 11th, especially in cases where Americans themselves were either targeted or otherwise directly affected by Islamic terrorists. However, something about September 11th was different; something about it would strike a chord with the American population. Perhaps that 'something' is best elucidated within the lines of the speech President George W. Bush gave following the attacks:

> Today our fellow citizens, our way of life, our very freedom, came under attack in a series of deliberate and deadly terrorist acts. The victims were in airplanes or in their offices: secretaries, businessmen and women, military and federal workers, moms

48 "News Summary," *The New York Times*, September 11th, 2001. http://www.nytimes.com/2001/09/11/nyregion/news-summary-129348.html

49 Jon Erdman, "The 9/11 Hurricane That Missed New York City," Weather Channel, September 11, 2015. https://weather.com/storms/hurricane/news/september-11-hurricane-erin-missed-new-york-city-20140911

> and dads, friends and neighbors. Thousands of lives were suddenly ended by evil, despicable acts of terror. The pictures of airplanes flying into buildings, fires burning, huge structures collapsing, have filled us with disbelief, terrible sadness and a quiet, unyielding anger.[50]

This section is taken from about midway through President Bush's remarks on the terror attacks. Let's begin by examining the first sentence of this section. Bush refers to the attacks as having threatened not only the individuals present in the World Trade Center on that day, but likewise "our way of life [and] our very freedom"[51] as Americans. This statement demonstrates the Bush Administration's acknowledgement that the attacks were not an isolated incident, but rather demonstrated an affront to the nation at large. There is an ideological tone here; prior to any recognition of the Islamic-fundamentalist leanings of the attackers, there is regardless a sense that the act symbolized an attack on American ideals, on the American idea of life. The perpetrators were, by extension, symbolic embodiments of anti-patriotism.

It is likewise important to note the final sentence of this section, wherein Bush refers to the images of terrorism to which Americans were exposed on September 11th. Bush points to the "disbelief [and] terrible sadness"[52] which these images prompted, but ends on the note of the "quiet, unyielding anger"[53] with which the American people were instilled. This "quiet, unyielding anger"[54] would become especially evident in the form of the news coverage and national policies by which the attacks were followed.

Speculations surrounding who was responsible for the attacks and how they had been carried out became the central topic across national news sources. These speculations focused predominantly on Muslims and Arab peoples from the outset; only a day after the attacks, the *Wall Street Journal* reported that "although the perpetrators...[had]

50 "A Day of Terror; Bush's Remarks to the Nation on Terrorist Attacks," *New York Times*, September 12th, 2001. http://www.nytimes.com/2001/09/12/us/a-day-of-terror-bush-s-remarks-to-the-nation-on-the-terrorist-attacks.html

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

yet to be identified, Islamic-Americans in many cities [had] already begun grappling with an angry backlash."[55] The article describes Talal Eid, a religious leader of the Islamic Center of New England, pulling "his 15-year-old daughter out of school amid fears that she might be attacked for wearing a head-scarf."[56] It goes on to illustrate Eid stating the following: "'We are not guilty of anything . . . we happen to be citizens of America.'"[57] The *New York Times* published an article on the same day entitled "A Day of Terror: The Arabs; Condemnation from Arab Governments, but Widely Different Attitudes on the Streets."[58] While the title of this article serves to suggest that the content will pertain centrally to Arab peoples celebrating the 9/11 terrorist attacks, only two of its lines actually pertain to any report of such. These two lines read as follows: "But the attack clearly had support on the streets. Palestinians in refugee camps in Lebanon fired guns in the air in celebration."[59] No specifics were herein reported of these celebrations, and the remainder of the article was spent addressing leaders in the Middle East expressing their condolences to the United States.

Fox News reported more extensively on the topic of 9/11 celebrations by Palestinians, painting Muslim communities and Palestine at large as being sympathetic to the terrorists by whom the World Trade Center was bombed, if not responsible themselves. In an article entitled "Arafat Horrified by Attacks, but Thousands of Palestinians Celebrate, Rest of World Outraged," *Fox* reported that "thousands of Palestinians celebrated in the West Bank and in Lebanese refugee camps."[60] Reports like these fuelled anti-Islamic sentiment; Americans witnessed footage on news outlets like *Fox* which demonstrated that, in the eyes of major

---

55 Robert Tomsho, Barbara Carton, and Joe Pereira, "A Day of Terror: Islamic-Americans Grapple with Quick Backlash," *Wall Street Journal*, September 12th, 2001. http://search.proquest.com/docview/398963113/2C6BB913A6AA4F46PQ/4?accountid=10900

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*

58 Neil Macfarquhar, ""A Day of Terror: The Arabs; Condemnation from Arab Governments, but Widely Different Attitudes on the Streets," September 12, 2001, http://www.nytimes.com/2001/09/12/us/day-terror-arabs-condemnations-arab-governments-but-widely-different-attitudes.html.

59 *Ibid.*

60 "Arafat Horrified by Attacks, But Thousands of Palestinians Celebrate; Rest of World Outraged," *Fox News*, September 12th, 2001, http://www.foxnews.com/story/2001/09/12/arafat-horrified-by-attacks-but-thousands-palestinians-celebrate-rest-world.html.

media outlets, the Muslim world took pride in this attack on American soil. This imagery solidified in the American consciousness the image of the anti-American, terrorist or terror-sympathizing, Muslim. In the days, weeks, and months to follow September 11th, 2001, the American media would show Muslims in the United States under threat of persecution, especially in the form of nationally-implemented surveillance.

According to the Department of Justice, the USA PATRIOT Act is a ten-letter abbreviation for "Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism."[61] The Bush Administration's implementation of the PATRIOT Act serves to indicate the welled suspicions of Americans toward threats of terrorism, suspicions which would further result in heightened surveillance of Muslim citizens. This implementation would have consequences extending beyond that of policy. On the level of American social discourse, the notion of monitoring peoples in the United States for the threat of terror meant monitoring those who appeared to be the most likely to *be* terrorists: Muslims.

According to the University of California, Berkeley's Center for Race & Gender, "the term 'Islamophobia' was first introduced as a concept in a 1991 Runnymede Trust Report and defined as 'unfounded hostility towards Muslims, and therefore fear or dislike of all or most Muslims.'"[62] As a recognizable concept, Islamophobia would become popularized in the years following September 11th, 2001. It would come to be considered a plight on Muslim communities in the United States, on the premise that it fuelled the notion that to be Muslim and to be American were contradictory.

Hostility toward Muslims in the United States has presented itself in a multitude of forms in the years since September 11th, 2001. The alt-right movement, which has gained special popular traction over the course of the 2016 United States Presidential Race, has produced expressly anti-Islamic content through mediums like Breitbart News, a blog site which presents itself as a news source. Breitbart articles refer to the infiltration of Islam in the landscape of American social values. Its

61 "The USA Patriot Act: Preserving Life and Liberty," United States Department of Justice, https://www.justice.gov/archive/ll/highlights.html.

62 "Defining 'Islamophobia,'" UC Berkeley's Center for Race and Gender, http://crg.berkeley.edu/content/islamophobia/defining-islamophobia.

readership is therefore regularly subjected to the notion that Muslims are 'Other.' On September 11th, 2013, NPR published an article referring to the arrest of Pastor Terry Jones in Gainesville, Florida just prior to his planned public Quran-burning; an event which was directly intended to scorn the Muslim population for the September 11th terrorist attacks. This event was intended to occur as a follow-up to the same pastor's prior Quran burning in 2011, which had been carried out in spite of a call Jones received from then Secretary of Defense Robert Gates. During this call Gates had urged the pastor not to follow through with the planned burning on the premise that it would threaten the lives of American soldiers stationed in the Middle East.[63]

Hate crimes committed against Muslims living in the United States have happened with heightened frequency in the years following September 11th, 2001, although these crimes do not tend to receive a great deal of media coverage in the areas where they most often occur. In the Summer of 2016, I worked with a number of advocacy organizations in Washington, D.C. whose work was largely concerned with promoting education and awareness of Islamophobia. Among these groups was the Shoulder to Shoulder Campaign. In a meeting with Shoulder to Shoulder's Campaign Director, Catherine Osborn, I had the opportunity to engage in conversation on how Islamophobia has shaped American social discourse in the past fifteen years. In addition to offering her aid in a project I was working on regarding Islamophobia in the United States, Osborn walked me through the steps of advocacy which groups like this undergo in their struggle to defend Muslim communities against discrimination. These steps include the provision of action alerts within the capital's advocacy community, which provide daily updates regarding incidents of anti-Islamic hate crimes in different parts of the United States. Osborn explained that these hate crimes tend to receive little attention, especially when they occur in places like rural Texas. According to Osborn, regions of the rural United States, and especially the midwest, have been especially receptive to anti-Islamic rhetoric in the years since September 11th, 2001.[64]

63 Eyder Peralta, "Pastor Terry Jones Arrested Before Planned Quran Burning," NPR, September 11th, 2013, http://www.npr.org/sections/thetwo-way/2013/09/11/221528510/pastor-terry-jones-arrested-before-planned-quran-burning.

64 Shoulder to Shoulder: Standing with American Muslims; Upholding American Values, http://www.shouldertoshouldercampaign.org/contact/.

Kambiz GhaneaBassiri, an associate professor of Religion and Humanities at Reed College in Portland, Oregon, attributes the American perception of Muslims as terrorists to "the invasions of Afghanistan and Iraq [which] brought American Muslims into America's collective conscience as a security threat- a potential enemy within."[65] GhaneaBassiri asserts that "any mention of the presence of Muslims in the United States today is bound to conjure up thoughts of 9/11 and its aftermath."[66] In the years following September 11th, 2001, the discourse on what it meant to be Muslim would be closely locked with the question of whether Islam could coexist with American values.

Conclusion: Where We Are Going

Upon entering into the season of research of which this paper is the product, I was diligently focused upon the political ambiguity surrounding the term 'terrorist.' I asked myself and my peers what, in the eyes of the public and of policy, it meant to be a terrorist. In the context of the United States, I came to see that this definition had become inextricably linked with the American perception of Islam, and that this link seems to have been largely forged from the Nixon era onward. From there I attempted to create a timeline which could explain this sociological trend through the lens of American media-response to acts of terrorism carried out by Islamic fundamentalists. Naturally, a project of this scope presented a series of contemporary points of relevance. I conducted this project during a season of our nation's history wherein a major victory was won by the emerging alt-right, whom I discuss within the first lines of my Introduction. This victory should, by my measure, prompt the historian to analyze the path which led to the Islamophobia our nation now faces.

I discovered over the course of my research that this was not the case; that there is not a great deal of substantive scholarship on the modern history of Americans' perceptions of Islam in the context of

65 Kambiz GhaneaBassiri, *Islam in America* (New York: Cambridge University Press, 2010), 327.

66 *Ibid.*

terrorism. The matter has, in recent years, been the subject of a great deal of speculation by leftist media outlets, whose rallying cry has been that Muslims belong to a large, diverse global collective which includes a small community of fundamentalists not unlike those fostered in alternate religious traditions. Moving forward, I believe that this is a field for which there will be demand, especially in light of the continued emergence of Islamophobic sentiment in the United States.

Bibliography

- "A Day of Terror; Bush's Remarks to the Nation on Terrorist Attacks," New York Times, September 12th, 2001, http://www.nytimes.com/2001/09/12/us/a-day-of-terror-bush-s-remarks-to-the-nation-on-the-terrorist-attacks.html.
- "Arafat Horrified by Attacks, But Thousands of Palestinians Celebrate; Rest of World Outraged," Fox News, September 12th, 2001, http://www.foxnews.com/story/2001/09/12/arafat-horrified-by-attacks-but-thousands-palestinians-celebrate-rest-world.html.
- Arjana, Sophia Rose. *Muslims in the Western Imagination,* New York: Oxford University Press, 2015.
- "Attacks on Americans in Beirut," Boston Globe, April 19th, 1983, http://research.flagler.edu:9365/docview/294175044/9396997DA0514A16PQ/4?accountid=10900.
- Beydoun, Khaled. "Between Muslim and White: The Legal Construction of Arab American Identity," SSRN, November 22nd, 2014.
- Beydoun, Khaled. "Viewpoint: Islamophobia Has A Long History in the U.S.," BBC, September 29th, 2015, http://www.bbc.com/news/magazine-34385051.
- Briggs, Eppie. "The Munich Massacre: A New History," University of Sydney, October 2011, https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/7980/1/Briggs_E_The%20Munich%20Massacre.pdf.
- "Country Report on Terrorism," State.gov, last modified 2005. http://www.state.gov/documents/organization/65464.pdf.
- "Defining 'Islamophobia,'" UC Berkeley's Center for Race and Gender, http://crg.berkeley.edu/content/islamophobia/defining-islamophobia.

- Diamond, Jeremy. "Donald Trump: Ban All Muslim Travel to the U.S.," CNN, December 8th, 2015, http://www.cnn.com/2015/12/07/politics/donald-trump-muslim-ban-immigration/.
- Diaz, Daniella. "President Obama: Why I Won't Say 'Islamic Terrorism,'" CNN, September 29th, 2016, http://www.cnn.com/2016/09/28/politics/obama-radical-islamic-terrorism-cnn-town-hall/.
- "Department of Defense Dictionary of Military and Associated Terms," DTIC.mil, last modified February 15th, 2016. http://www.dtic.mil/doctrine/new_pubs/jp1_02.pdf.
- Erdman, Jon. "The 9/11 Hurricane That Missed New York City," Weather Channel, September 11, 2015, https://weather.com/storms/hurricane/news/september-11-hurricane-erin-missed-new-york-city-20140911.
- Farrell, William. "Unanswered Question: Who Was Responsible?," New York Times, October 25th, 1983, http://research.flagler.edu:9365/docview/424803612/CCA13FC27A44B98PQ/6?accountid=10900.
- "Flight 847: The Hostages' Account; Flight 847, Captives Disclose Details of Terror," *New York Times*, July 7th, 1985.
- Geller, Pamela. "It's Official: Ground Zero Mosque Defeated!" Breitbart News, September 26th, 2015, http://www.breitbart.com/big-government/2015/09/26/its-official-ground-zero-mosque-defeated/
- GhaneaBassiri, Kambiz. *Islam in America* (New York: Cambridge University Press, 2010.
- "Grief and Panic Follow Beirut Blast," Philadelphia Daily News, April 18th, 1983, http://research.flagler.edu:9365/docview/1814251418/9396997DA0514A16PQ/10?accountid=10900.
- Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*, New York, NY: Columbia University Press, 1998.
- "How Americans Feel About Religious Groups," Pew Research Center, http://www.pewforum.org/2014/07/16/how-americans-feel-about-religious-groups/.
- "Iran Denies Any Involvement in Bombing of U.S. Embassy," New York Times, April 20th, 1983, http://www.nytimes.com/1983/04/20/

world/iran-denies-any-involvement-in-bombing-of-us-embassy.html.

- Karon, Tony. "Revisiting the Olympics' Darkest Day," *Time Magazine*, September 12th, 2000, http://content.time.com/time/arts/article/0,8599,54669,00.html.
- Lardner, George. "Nixon Archives Portray Another 'War' on Terror," *Washington Post*, May 7th, 2002, https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2002/05/07/nixon-archives-portray-another-war-on-terror/3bea08a5-de12-4ba2-af43-68f0ca0adc9b/?utm_term=.297d3bb1645c
- Douglas Little, *Us Vs. Them: The United States, Radical Islam, and The Rise of the Green Threat* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016).
- Macfarquhar, Neil. ""A Day of Terror: The Arabs; Condemnation from Arab Governments, but Widely Different Attitudes on the Streets," September 12, 2001, http://www.nytimes.com/2001/09/12/us/day-terror-arabs-condemnations-arab-governments-but-widely-different-attitudes.html.
- Masters, Jonathan and Laub, Zachary. "Hezbollah," Council on Foreign Relations, January 3rd, 2014, http://www.cfr.org/lebanon/hezbollah-k-hizbollah-hizbullah/p9155.
- Milton-Edwards, Beverly. *Islam & Politics*, Cambridge: Polity Press, 2004.
- "News Summary: Tuesday, April 19th, 1983," New York Times, April 19th, 1983. http://www.nytimes.com/1983/04/19/nyregion/news-summary-tuesday-april-19-1983.html.
- "News Summary," *The New York Times*, September 11th, 2001. http://www.nytimes.com/2001/09/11/nyregion/news-summary-129348.html
- Nixon, Richard. "Statement About Action to Combat Terrorism," The American Presidency Project, September 27th, 1972, http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=3602.
- Shoulder to Shoulder: Standing with American Muslims; Upholding American Values, http://www.shouldertoshouldercampaign.org/contact/.
- Simon, Jeffrey David. *The Terrorist Trap: America's Experience With Terrorism* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2001).

- Smith, William E. "Terror Aboard Flight 847," *Time*, June 24th, 2001, http://content.ti me.com/time/magazine/article/0,9171,142099,00.html.
- Telhami, Shibley. "What Americans Really Think About Muslims and Islam," The Brookings Institution, December 9th, 2015
- "The Bombing in Beirut," Philadelphia Inquirer, April 20th, 1983, http://research.flagler.edu:9365/docview/1814354190/9396997DA0514A16PQ/5?accountid=10900.
- "The Hijacking of TWA 847," Ask the Pilot, http://www.askthepilot.com/twa-847/.
- "The USA Patriot Act: Preserving Life and Liberty," United States Department of Justice, https://www.justice.gov/archive/ll/highlights.html.
- Tomsho, Robert and Barbara Carton, Joe Pereira, "A Day of Terror: Islamic-Americans Grapple with Quick Backlash," *Wall Street Journal*, September 12th, 2001, http://search.proquest.com/docview/398963113/2C6BB913A6AA4F46PQ/4?accountid=10900
- Williamson, Scott. "Flexible Response: The Development of American Counterterrorism Policy, 1968-1972, Indiana University Archives, Volume I: Issue I, http://www.indiana.edu/~psource/PDF/Archive%20Articles/Spring2011/ScottWilliamsonArticle.pdf.

FREEDOM, GENDER, AND WORSHIP IN CORINTH

Laurențiu Florentin MOȚ, Lecturer PhD
Dean, Adventist Theological Institute, Cernica, Romania
laurentiu.mot@institutadventist.ro

Abstract
Paul's remarks on 1 Corinthians 11:1-16 have often been made the keystone of all kinds of abuses of man over females in worship context. The articles analyzes the passage and its historical background carefully in the quest for the following main question: is gender decisive in Paul's argumentation? The answer is the result of an exegetical and cultural study with important implications for worship and male-female attitudes today. Notions such as equality, willing submission, and commonsense shed light on the final conclusions.
Keywords: freedom, worship, gender, head-covering, 1 Corinthians

Introduction

Woman head-covering has a long history. Irrespective of culture, economic status, and education, there are places all over the world in which 1 Corinthians 11:1-16 is dealt with. The passage is relevant as to the rights and obligations of women in worship, leadership, and attendance. The question is what Paul injunctions in the passage means to the ancient and our present society. Certain abuses have occurred in church (non-academic) environments. When I say "abuses" I mean those situations in which really Paul is made to say what he did not intend, those biased readings of the text in which the scripture becomes the word of the interpreter and the poor women are literally scourged with sacred words. The passage to be dealt with is 1 Corinthians 11:1-16. This paper serves as a companion for the woman rights and obligations in

worship. I am basically trying to answer the following questions: (1) was the woman head-covering obligatory from the perspective of gender? (2) Was he referring to a veil covering the long hear as opposed to the hair covering a bare head? (3) Was it anything in the contemporary context that informs Paul's urge? (4) What should a woman do today, taking into consideration the similarities and dissimilarities between the present context and the Corinthian one?

The task is not easy. It has already been said that, "Exactly what was happening at Corinth, and why, is extremely difficult to reconstruct, and Paul's argument itself is one of his more obscure and convoluted."[1] Yet, the endeavor is worthy of all the effort and as long as we try to give the text its own freedom of expression we might obtain a comprehensive result concerning the core of Paul's message.

The steps I will follow are three. I will build my view on the individual interpretation of each reason Paul infers for his opinion – that women must be head-covered when they are praying and prophesying. The passage falls under a simple organization. The first two verses are introductory. The following functions like an axiom, announcing both the concern, or topic, and the perspective it should be approached with. The third one represents the main corpus when Paul's six arguments are developed. The last come the concluding points.

Imitating Christ

The first two verses serve as an introduction. Paul commends the Corinthians for their consistent adherence to his teachings and praxis. However, this compliment was a tactful way to introduce their problems, for their faithfulness was not absolute.[2] There were some aspects, and this is not the first place in the epistle when Paul points this out, in which the believers were inconsistent with his teachings.

1 David G. Horrell and Edward Adams, "The Scholarly Quest for Paul's Church at Corinth: A Critical Survey," in *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Churches*, ed. David G. Horrell and Edward Adams (Louisville, KY: John Knox Press, 2004), 34.

2 Oster agrees that "This strategy of praising his readers prior to correction is not an uncommon rhetorical feature in Paul's letters or ancient Greco-Roman moral philosophers." Richard Oster, *1 Corinthians*, The College Press NIV commentary (Joplin, MO: College Press, 1995), electronic ed. (Logos 6).

The break between chapter 10 and 11 is artificial. The first verse of 1 Cor. 11 is not only an introduction to the issue of coverings, but also a conclusion of the previous section in which Paul addresses the issue of food sacrificed to idols in the context of pagan worship. Apparently, he remains in the context of worship, this time not in a pagan setting, but in a Christian one.

The Head over all heads

The third verse of the chapter begins with the words: "but I want you to know …" "What he wants them to know takes the form of a *theologoumenon* (theological statement) that will serve as the point of reference for the response that immediately follows (vv. 4-5)."[3] That is why, in order to apprehend Paul's logical construction that begins in v. 4, we need to penetrate into the principle enunciated in v. 3.

The issue discussed is authority. Paul presents a hierarchy which begins with God, goes to Christ, from Him to man, and finally stops to woman. Using the word κεφαλή (head) he creates some subordinate relationships. The paradigm of hierarchy in the woman-man relationship is parallel to the relationship between Christ and His "head" – God. The inferiority of Christ to God, the Father, is clearly expressed by Paul in his writings. In the same epistle he says: "For he 'has put everything under his feet. 'Now when it says that 'everything' has been put under him, it is clear that this does not include God himself, who put everything under Christ.

When he has done this, then the Son himself will be made subject to him who put everything under him, so that God may be all in all." (1 Corinthians 28-15:27).[4] However, the apostle affirms in Phil. 2:5-11 that this subordination is the voluntary decision of a coequal. Christ received authority from the Father because previously he resigned his position of equality with God. Only in this sense is God the head of Christ.

Because Christ received authority over everything, he is the head of all men. Man is subject to Christ. This is a generic principle whose

3 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament, ed. F.F. Bruce (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 501.

4 Unless otherwise stated, all quotations are from the NIV. Cf. Ps. 8:6; Matt. 28:18.

practical fulfillment rests with the voluntary submissiveness on the part of man. This is equally true with regards to the relationship between man and woman. Paul says that man is the head of the woman. Authentic submission is indeed a matter of unconstrained self-subordination of woman to the authority of man. This figurative sense of the word "head" in the introduction of the passage helps us to fathom the meaning of κεφαλὴ[5] for the rest of the pericope. Unless the immediate literary context compels us to see a literal sense, κεφαλὴ should be understood figuratively, in primary reference to man, although, by extension, we might refer even to God, the head of all.

Covering, Gender, and Worship

The context (vv. 4-10) in which authority is discussed is worship. Paul refers to an active role in worship in which the woman prophecies or prays. In v. 10 he concludes this way: διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. The phrase ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ*is* a periphrasis of Semitic influence, an indirect way of speaking about a sign over the head, which eventually expresses authority.[6] Although a verb of obligation, ὀφείλει coveys primarily desire.[7] Thus, the Corinthian woman has to cover, ideally to desire to cover, her head. The phrase διὰ τοῦτο means "because of this" or "for this reason," pointing back to the whole series of arguments the writer employs.[8] Before we consider these arguments

5 When used metaphorically, it points to what is "first or superior [in] rank." Friberg, 15975 (BW10).

6 James Hope Moulton and Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek, Volume 4: Style* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1976), 93. "ἐξουσίαἐπί[is] a very unusual expression in Greek, clearly influenced by the construction with *memshālâ* (Hebrew) or *shallît* (Aramaic)." (p. 157).

7 "The indicative is used with verbs of obligation, wish, or desire, followed by an infinitive. The nature of the verb root, rather than the indicative, is what makes it look like a potential mood in its semantic force. This usage is fairly common. Specifically, verbs indicating obligation (such as ὀφείλω, δεῖ), wish (e.g., βούλομαι), or desire (e.g., θέλω) are used with an infinitive. They *lexically* limit the overall assertion, turning it into a potential action. It is important to understand that the normal force of the indicative mood is not thereby denied; rather, the assertion is simply in the desire, not the doing." Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics - Exegetical Syntax of the New Testament* (Grad Rapids, MI: Zondervan, 2002, 451.

8 Although I identified six arguments, other writers vary on this. For instance one can consider the list of five arguments of Fitzmyer: (1) the biblical one, that the order of creation shows that the purpose of woman's creation was to be man's companion and helper; hence

one by one, I will turn to v. 4 which speaks of speaking first of men's head-covering and provides a sort of paradigm for the understanding of women's head-covering. Verse 4 affirms that males, in contrast to women, should not cover their heads in worship. The historical background serves as a key for the reason why such an act would be dishonorable to the Head of man (Christ). In Plutarch, the Romans are presented as more pious than the Greeks because they humble themselves as they worship the gods, either by concealing the head, or by pulling the toga over their ears. This custom was observed over the centuries ever since. Dionysus of Halicarnassus, too, testifies of this practice when a Roman participated in prayer, prophecy, or sacrifice. The custom was present among the pagan prophets too, as Valerius Flaccus mentions in the late first century A.D. More famous are the testimonies of Virgil and Lucretius who, writing during the Roman Corinth, confirm the practice, either in a positive sense (the former) or in a neuter way ("nothing to boast about" says the latter). There are also evidences on ancient Roman coins, Roman statues, and Roman altar reliefs in the Mediterranean environment.[9] Thus, the dishonor of Christian men in the case of covering their heads has a pagan milieu. The shamefulness originates probably from the connotation of pagan piety. This may probably be extrapolated to the whole section. The discussion about women head-covering should also be understood in the light of pagan customs.

Woman head-covering and dishonor

The first argument for Paul that the women should cover their heads comes from the idea of shamefulness because being uncovered is like having been shaved: καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς· ἓν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ ("dishonors her head. For she is one and the same as having been shaved," 1 Cor. 11:5). Καταισχύνω (I dishonor, I put to

as "the glory of man," she should wear an explicit sign of submission, that is a head-covering. (2) the theological one, that the hierarchy begins with God, goes to Christ, from him to man, and ends with the woman. (3) the sociological argument, that by civic convention, which considers a woman's uncovered head as shameful both to her and to her spouse. (4) the ecclesiastical one, that "the churches of God" have no such custom as uncovered heads of women at prayer in a worship (v. 16). (5) "Because of the angels." Joseph A. Fitzmyer, First *Corinthians* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 407.

9 Oster, 1 Cor. 11:4.

shame) is used twelve times in the NT. Of these, nine are Pauline usages and six of them appear in the Corinthian correspondence. The basic ideas are that (1) someone is discredited because a false belief he/she has (Romans 5:5; 9:33; 10:11; 2 Corinthians 7:14; 9:4; 1 Peter 2:6), (2) the weak part wins over the strong and the latter is humiliated (Luke 13:17; 1 Cor. 1:27), and (3) a bad behavior can brought either the one who behaves bad, or another person affected by that behavior, into disrepute (1 Cor. 11:22; 1 Pet. 3:16). The only text which deals with a religious gathering is 1 Cor. 11:22. It tells about Christians coming together for the Lord's Supper (cf. 11:20), on which occasion, as soon as someone arrives, he/she hastens to eat his/her food without waiting for the lated poor. The poor are thus humiliated going hungry, while the former had already eaten to repletion. In this light, the usage in 1 Cor. 11:5 reflects the way the woman dishonors her husband because of her behavior.

Paul explains why the uncovering of the head when a woman prophesies or prays is a disfavor to her husband. For him a woman doing this "is one and the same as having been shaved." It is often believed that here Paul points to prostitutes. However, he usually is not so subtle, but mention them by name (cf. 1 Cor. 6:15-16; Heb. 11:31). Shaving is mentioned in LXX only in Num. 6:9, 19; Lev. 21:5in reference to the Nazarites and pagan practices. Therefore, the answer should be found in the historical context.

Public female uncovering of head in Jewish context meant disgrace (3 Macc. 4:6; *b. Ned.* 30b) and a sign of immodesty (cf. *b. Yoma* 47b), while loose hair in public (*m. B. Qam.* 8:6) was a sign of disgrace, a sexual incitements (*b. Ber.* 24a), and a sufficient basis for divorce (*m. Ketub.* 7:6; *b. Ketub.* 72a). Only as a part of a vow were men and women allowed to shave their heads (Acts 18:18; 21:23–24; Josephus, *J.W.* 2.15.1 §313). In old Corinthian culture, respectable women would have been seen with their head covered in public (cf. Plutarch, *Mor.* 232C, 267A). It appears that there is no evidence that prostitutes in Corinth used to shave their heads. The normal unshaven hair was the natural social condition for a respectable woman (cf. Aristophanes, *Thesmophoriazusae* 837; T. Job 23:7; 24:7–10). Rather, the social perspective in which Paul admonitions should be taken is that of adulterous women, who, according to Tacitus (*Germania* 19; cf. Dio Chrysostom, *Or.* 64.3; cf. Jer. 7:29; Ezek. 7:18), should have had their hair cut, their clothes stripped, and been banished

from the house by their husbands. Indeed, uncovering the head in public had extramarital sexual implications (see Philo, *Spec. Laws* 3.10 §56).[10]

On the other hand, Horsley sees in 1 Cor. 11:3-6 a hair-style issue. He alleges that in both Greek and Roman society, the short hair for men and the long hair for women were statutable. Moreover, "It was also standard social custom for women as well as men to have their head uncovered, as can be seen in portraits of women, including Roman women in Corinth."[11] However, as Garland showed, there are plenty of evidences that covering was nevertheless the mainstream which cannot be denied based on a few exceptions.

The implication of this background is that a woman praying or prophesying with the head uncovered, would create by this unconventional behavior, the impression that she is like a wife, unfaithful to her marital covenant. This is probably a hyperbole, meant to impress the minds of the readers. The basic idea was that it is not at all proper to be unconventional in Christian worship.[12] By this freedom, Christian devotion could have been unnecessarily defamed. Since head-covering was a general behavioral pattern in society, the shamefulness was not restricted to the time of worship, but it was all the more improper in it. Why is then Paul applying the obligation of coverings to the time of praying and prophesying? Probably because this were the two occasions in which some Corinthian women tried to disregard this social custom.

10 David E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 520.

11 Richard A. Horsley, *1 Corinthians*, Abingdon New Testament Commentary (Nashville, TN: Abingdon, 1998), 154.

12 Although it is quite obvious that Paul responds to a growing defiance of behavioral norms of the social community on the part of Christian women in Corinth, there are scholars (e.g. Elizabeth Fiorenza) who advocates, in a feminist fashion, that in 1 Corinthians 11 he is not reacting to any particular violation, but that the apostle tries to implement some statutes, already common in other Christian churches, being afraid that such a uncovered posture would "evoke the picture of ritual ecstasy familiar to several Greek cults, and unbound hair was also found in the Isis cult." James D. G. Dunn, *1 Corinthians* (London: T&T Clark, 1999), 72.For Mac Donald, the problem was that Christian women in Corinth tried to dim the distinction between the two sexes based on other Pauline assertion, namely, "neither male, nor female" from Gal. 3:28. She says: "It is likely that the problem underlying 1 Cor 11.2—16 involves the activity of pneumatic Corinthian women who, during ecstatic worship, believed that they had transcended sexual differentiation." Margaret Y. Mac Donald, "Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7," in *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Churches*, ed. David G. Horrell and Edward Adams(Louisville, KY: John Knox Press, 2004),166.

This was most likely happening because these two leading religious services overlooked them.

We should also ask what public meant at the time? "We must remember that early Christian worship gatherings were most often held in homes in a space that was only semi-private, at best (see at 11:17)."[13] A praying or prophecying in a particular home were not so much about large gatherings.

Shear, shave, or cover

The second argument for head-coverings is a sylogism: εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω.[14] ("But if [it is] shameful for a woman to shear or to shave, let her cover herself," 1 Cor. 11:6b). Both clauses of v. 6 are first class conditional. "The first class condition indicates *the assumption of truth for the sake of argument*. The normal idea, then, is *if–and let us assume that this is true for the sake of argument–then*… This class uses the particle εἰ with the indicative (in any tense) in the protasis. In the apodosis, any mood and any tense can occur. This is a frequent conditional clause, occurring about 300 times in the NT."[15] Paul puts both the uncovering and the covering under condition. He assumes that if there is no problem for a woman not to cover herself she should "also shear herself." But if there is a problem for a woman to do this, she ought to "cover herself." The two conditional clauses are mutually exclusive. Thus if the first one is false, the second one must be true. And to the latter does the apostle actually point.

There are two imperatives in v. 6, opposed to one another. The Corinthian women could follow either one or the other. Κατακαλυπτέσθω (imp. pres.) means then "to cover up" uninterruptedly, meaning that the

13 Alan F. Johnson, *1 Corinthians*, The IVP New Testament Commentary Series, vol. 7 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 194.

14 "The basic force of the imperative of command involves somewhat different nuances with each tense. With the *aorist*, the force generally is to *command the action as a whole*, without focusing on duration, repetition, etc. In keeping with its aspectual force, the aorist puts forth a *summary command*. With the *present*, the force generally is to *command the action as an ongoing process*." (Wallace, 485).Κατακαλυπτέσθω(imp. pres.) means then "to cover up" uninterruptedly, meaning that the women used to do this and they should continue, while κειράσθω(imp. aor.) should be understood as meaning "to begin shearing."

15 Ibid., 690.

women should cover continuously, while κειράσθω (imp. aor.) should be understood as the act of shearing in general, having no duration, or permanence in view.[16] The syntax points to the importance of covering as a better option.

Despite the natural flow of the text which proves that Paul is reacting to a situation, there are scholars who prefer to see a general contention on the part of the apostle.[17]However, we should note that whenever Paul uses θέλω δὲ (1 Cor. 7:7, 32; 10:20; 11:3; 14:5), the contexts plainly picture a concrete problem. Horrel is correct assessing that Paul "is clearly disturbed by certain aspects of their behavior. Once again Paul must reformulate and develop the content of the symbolic order in response to a situation which owes at least something to his previous teaching (v. 2), but which now, in his view, requires correction."[18]

Woman, the glory of man

The next argument in Paul's thinking is expressed in the words: "the woman is the glory of man" (ή[19] γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν, 1 Cor. 11:7). The fact that man is made in the image of God alludes to the creation record. Interestingly enough, when we read Moses one plain conclusion we draw: the term אָדָםrefers to both man and woman. Consider for instance, "Then God said, 'Let us make man in our image, in our likeness, and let them rule over the fish of the sea and the birds of the air, over the livestock, over all the earth, and over all the creatures that move along the ground.' So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them." (Gen. 1:26-27). Also, "This is the written account of Adam's line.

16 *Ibid*., 485. Lockwood makes an interesting comparison in order to point out Paul's argument. "The pattern of Paul's argument is similar to Gal. 5:12, where he expresses the wish that the Judaizing advocates of circumcision would go the whole way (actually, *far beyond* Jewish practice) and get themselves castrated. Likewise, he argues, the liberated women should be consistent." Gregory J. Lockwood, *1 Corinthians*, Concordia Commentary (Saint Louis, MO: Concordia, 2000, 367.

17 Oster, *ad locum* (1 Cor. 11:6).

18 David Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 169.

19 While γυνὴ is articular, ἀνδρός is not, however, both of them are generic nouns (Wallace, 253-254). "The generic article is not always necessary in order for a noun to have a generic idea."

When God created man, he made him in the likeness of God. He created them male and female and blessed them. And when they were created, he called them 'man.'" (Gen. 2-5:1).

The fact that man is the glory of God alludes to Ps. 8:5 which reads: "You made him a little lower than the heavenly beings and crowned him with glory and honor." The glory of man emanates from the dominion he received from God over the creation (cf. v. 6). Paul is very clear that the woman is not the *image* of man, since she is also the image of God, but only the *glory* of man.[20] In the light of Ps. 8:5-6 he makes a distinction between the man and the woman, stating, against the original intention of the author, that the glory of woman springs from the dominion she receives from her husband. When she crosses this boarder, she bereaves man of his authority over her.

The woman is to bring glory to the man because "she is the glory of man by creation."[21] She is doing this by receiving her "domain" from her husband. "Notice that not the husband but the wife must make the decision. And the decision is a matter of her willingness to have a submissive relationship with her husband."[22] Some may suspect Paul as reading to much into the creation account, but if we remember that Christ is the pattern, then we understand that her subjection is the uncoerced subjection of a co-equal. "If we give due care to the nuances and force of image and glory in the biblical writings, esp. Hebrew, it becomes clear that the emphasis falls less on hierarchy as such (although this has a place) than on *relationality*."[23]

---

20 Another explanation for this difference between the man and the woman is found in Conzelmann.It is not unintentionally that Paul, in the case of the woman, speaks only of δόξα, and not also of εἰκών. The formal sense of δόξα, because of its correspondence with εἰκών, is "reflection."Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Hermeneia--A Critical and Historical Commentary on the Bible (Philadelphia, PA: Fortress, 1975), 186. He further adds that "the synonymous character of εἰκών and δόξα is prefigured in Judaism: being the image of God consists in possessing the כָּבוֹד, the δόξα." (188).

21 Garland, 523.

22 Simon J. Kistemaker and William Hendriksen, vol. 18, *New Testament Commentary: Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1953-2001), 370.

23 Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 833.

Woman is from man

The fourth argument is that Eve is from Adam: γυνὴ ἐξ ἀνδρός·[24] ("woman [is] from man," 1 Cor. 11:8). Also true is the fact that all the sons of Adam afterwards are from Eve and her daughters. Paul himself understands this when he says in the same passage: "For just as the woman (is) from the man, so is the man through the woman." (1 Cor. 11:12). So this is not actually a strong argument for the supremacy of man over the woman. Paul does not stress on it. Adam is the first in chronological order and, maybe, in responsibility. Although Luther underscores the authority, not the responsibility, he is right that "The principal role belongs to the man."[25]

"While some patriarchal connotations remain (the preeminence of the man), 'the view that 11:3 announces the themes of authority and subordination which are then taken up in 11:7–9 can thus be set aside on the basis of contextual considerations' (Gundry-Volf 1997a:159)."[26] Paul's hermeneutic served some concrete challenges and is not an exercise done for its own sake.

Woman created for man

The fifth contention of the apostle is that Eve was created to be a suitable helper for Adam: γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα ("woman [is created] for the man,"1 Cor. 11:9). However, man himself is not "without woman." (1 Cor. 11:11). The word "without" (χωρίς) preceded by a negation expresses "union" or "association." Man is also to be associated with the woman. He is as much for her, as she is for him.[27]

---

24 We notice the absence of the article in γυνὴἐξἀνδρός because they are "words in pair." "Some of these usages belong to proverbs, formulæ and enumerations." A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Logos, 1919), 793.

25 Martin Luther, *Luther's Works, Vol. 28: 1 Corinthians 7, 1 Corinthians 15, Lectures on 1 Timothy*, ed. Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald and Helmut T. Lehmann, Luther's Works (Saint Louis, MO: Concordia, 1999), 28:277.

26 Johnson, 195.

27 Against Lange who says: "the object of the creation of the woman is in the man – not the reverse. In other words, the dependence of existence rests on the dependence of destination." John Peter Lange, Philip Schaff, Christian Friedrich Kling and Daniel W. Poor, *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Corinthians* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, 2008), 225.

"The husband takes primary responsibility in his headship, and the wife fulfills her role as helper."[28]

For the sake of angels

The last argument appears to be the most puzzling: διὰ τοὺς ἀγγέλους ("for the sake of angels," 1 Cor. 11:10). As Keener recognizes, this is the "most difficult argument for modern readers."[29]Paul adds that the woman should cover her head "for the sake of angels." Probably, the term "angels" should be understood in the light if the 1 Cor. 4:9, "We have been made a spectacle to the whole universe, to angels as well as to men."[30]Paul is using the metaphor of reigning in the context (cf. v. 8) which really sets the Corinthians above the apostles. Apparently, Paul emphasizes the state of being a spectacle to the angels when those under authority are pressed under that authority. Otherwise people are always under the focus of angels. Seemingly, the angels are especially interested in the way the subjugated or simply, the lower, behaves under the authority of the higher.

It is well-known that the old approach of Tertullian (*Marc.*5.8; *De virginibus velandis* 1.7) understood angels as demons with the background of Gen. 6:1–4 in mind. Angelic attraction to the women's sex-appeal is found in the Jewish tradition (see Jub. 4:22; 5:1–2; 1 Enoch 6–7; 19:1; 2 Bar. 56:10–16; T. Reub. 5:1–7). In Hellenism there was also the notion that "women were particularly exposed to spirits when in an ecstatic condition."[31]

Following Strack and Billerback, Orr and Walther argue that "the [good] angels would never have been thought of in contemporary Judaism as being subject to lust for a human female."[32] And neither the evil spirits are in view here. For this opinion to be at least plausible, we

---

28 Kistemaker, 375.

29 Craig S. Keener, *1-2 Corinthians*, The New Cambridge Bible Commentary, ed. BenWitherington III (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 94.

30 Deut. 28:46; Ps. 71:7; Is. 8:18; Heb. 10:33

31 Garland, 526.

32 William F. Orr and James Arthur Walther, *I Corinthians: A New Translation, Introduction, With a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 260.

must prove first that evil spirits do have sexual lusts, that the woman is craved for only during worship, and that an uncovered head is somehow voluptuous.

Robertson admits that here good angels are in view and the more difficult part in coping with the passage is not "what" is Paul saying here, but "why"? Highlighting the Oriental definition of dignity, he argues that the idea is that of worthiness and honor. The head-covering was a kind of protection and a sign of profound respect simultaneously. A suggestion which he is in favor of is that "διὰ *τ.* ἀγγέλους might mean 'because the angels do so.' Angels, in the presence of their direct and visible Superior, veil their faces (Isa. 6:2); a woman, when worshipping in the presence of her direct and visible superior (man), should do the same."[33] However, "The problem with this view is that Paul has not argued that men are women's superior."[34]

Lange prefers a more general understanding. For him, "The most probable opinion is, that he means angels in general, who are regarded as being invisibly present with Christ in the assemblies of the church, and whose displeasure would be awakened by the violation of decency."[35] If the absence of the veil is really the absence of dignity, as BAGD[36] points out, then the uncovered head is more than the lack of decency. It has to do with the fact that in the worship of the submissive Christ, there are Christians who deny this principle of life (cf. Phil. 2:5).

Relationship, commonsense, and peace

The passage ends (1 Cor. 11:11-16) with some concluding statements.

33 Archibald Robertson and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (New York: C. Scribner's Sons, 1911), 233.

34 Garland, 527.

35 Lange et al., 226. See also Garland: "After examining the many different views and their permutations, I am inclined to think that Paul assumes that the angels are present in worship as observers and that their presence necessitates paying even greater heed to conventions of modesty." (Garland, 527). And Calvin for whom, Paul "says that, when women assume a higher place than becomes them, they gain this by it – that they discover their impudence in the view of the angels of heaven." John Calvin, *Calvin's Commentaries: 1 Corinthians* (Albany, OR: Ages Software, 1998), electronic ed. (Logos 6).

36 William Arndt, F. Wilbur Gingrich, Frederick W. Danker and Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature: A Translation and Adaption of the Fourth Revised and Augmented Edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Worterbuch Zu Den Schrift En Des Neuen Testaments Und Der Ubrigen Urchristlichen Literatur* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), 278.

The first word of this section is "although" (πλὴν[37]) and creates a balance with the previous arguments, showing that the submissiveness of the women should come not so much from the creation record, as a cold rule. Verse 11 "is meant to correct any tendency on the part of men to domineer."[38] Despite the previous "subordination of the woman to the man, they are mutually dependent. The one cannot exist without the other."[39] Hodge makes a strange distinction between "the kingdom of God" and "the kingdom of nature." According to him, v. 12 speaks about the kingdom of nature and, thus, confirms the subordination of the woman to man in the kingdom of God.[40] This is however too subtle. Johnson thinks that v. 12 "qualifies what Paul has previously stated. That woman has priority over man in the created order must at least balance the previous male priority argument (vv. 7–9) and may stand in tension with it."[41]Fee is correct when evaluates this tension: "Although at first blush these sentences sound as if they indicate her subordination to him, vv. 11-12 make clear both that Paul did not intend them to be so, and that he also realized that they could (incorrectly) be taken so."[42]

What remains for the obligation of women to cover their heads is not a hidden creation code of hierarchy, but the example of Christ's subjection to the Father and the common sense and the wisdom of not breaking the community laws for the sake of self-display. Paul is singling out the main point: Christians should not use the privileges of worship to undermine the *bonton* of the society.

When we put all things together, we find that more stress is placed on common sense arguments than on the theological ones. "The apostle often recognizes the intuitive judgments of the mind as authoritative (see

37 It has been said that, including in 1 Cor. 11:1, "Paul's use [of πλὴν] is peculiar and like that of LXX, a pleonastic *only*." James Hope Moulton and Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek, Volume 3: Syntax* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 338. Apparently, "Paul uses it at the end of an argument to single out the main point. Cf. 1 Cor. 11:11; Eph. 5:33; Ph. 3:16; 4:14." A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 1187.

38 H. D. M. Spence-Jones, *1 Corinthians*, The Pulpit Commentary (Bellingham, WA: Logos Research Systems, 2004), 363.

39 Charles Hodge, *1 Corinthians*, The Crossway Classic Commentaries (Wheaton, IL: Crossway, 1995), electronic ed. (1 Cor. 11:11; Logos 6).

40 *Ibidem* (1 Cor. 11:12, Logos 6).

41 Johnson, 198.

42 Fee, 517.

Romans 1:32)."[43] The former type of argument refers to what is more natural to do or act in a particular social environment. As vv. 14 and 15 tell, what is natural to believe regarding the length of the hair should also inform their common sense regarding the woman's head-coverings.

Conclusion

That Paul exhorts the head-coverings in Corinth is beyond any doubt true. We don't know any detail as to what sort of covering he is referring to. Either it was a veil that covered the head, living only the face (or a part of it) to be visible, or something else of lower dimensions, we are not told. What we know is that Paul meant it.

The fact that the context of this demand is worship suggests that the occasions of Christian prayers and prophecies engaged both men and women, investing the leading figure with an important status, irrespective of sex. By the time Paul is writing, head-coverings were tokens of submission under authority. Paul urges Corinthian women to cover their heads by way of six arguments under one general idea: the husband is the head of the wife. The first one states that not doing it would create the impression of an unfaithful wife, for in their society it was proper for a woman to be covered, not only in worship. Although disloyalty might have been only an external impression, the evil appearance is enough to make one wish to avoid it. The second argument comes from consistency. If a woman does not cover she should shave or shear. In other words, if uncovering is afforded, then other further things should also be afforded. But if shaving and shearing are not proper, then she should not do prophecy uncovered either.

The third argument is that the woman is the glory of her husband. Since this glory is the expression of dominion, it means that unless the man really rules over the creation (including over the woman via her willing submissiveness), she robs him of his glory. The fourth argument is that the first woman was created out of the first man. He has the headship which is to be understood in terms of responsibility rather than authority. In the same line, the fifth argument states that the woman was created for the man. The man as the purpose of her existence, confines

43 Hodge (1 Cor. 11:13, Logos 6).

her attitudes and behavior within this framework. What she is doing has to help him. The last of the arguments is "for the sake of angels" which means that they should take into consideration the fact that especially those under authority are a spectacle in the sight of angelic beings.

The way Paul develops his thought blends background and theological/ontological elements. However, Paul's hermeneutics never overemphasizes the ontology to the expense of common sense. Man's headship is not dictatorship. He has the primacy of accountability. He is the first in time and the first in duty.

If uncovering had not the evil connotation of surpassing the authority of men, it would not have been so treated. The only other thing which might have made it mandatory would have been the historical significance of such an act. The unwritten laws of the Roman society required for some visible forms of subjection, then consisting of head-covering. At the same time, it was a sign of dignity. If the society we live in today is different than the Corinthian one, then the common sense should be updated. The external mark of authority might be a different one. If there is any, Christian women should not spurn the community patterns if they are really offensive to the common sense.

Maybe, Dunn is correct when says: "All this underlines how difficult it is to weight Paul's arguments here when the actual circumstances addressed and the degree to which Paul's arguments are actually counter-arguments are so indeterminate. Exegetes need to reflect upon their own honor—shame culture with a proper leavening of humility in their findings and tentativeness in the strictures they bring against Paul."[44]

The truth is that this passage either made the students of the bible fight against Paul, or against women. But as Crocker puts it: "And regardless of whether the oppressive texts were all written by Paul or not, the main point is not to accuse or defend him but to dialogue and quarrel with those who, even today, base their thinking about the role and status of women on such passages."[45] The abuses made with this chapter within churches and inside families have been caused not only by a poor exegesis of the passage, but also by a defective attitude toward the other and a lack of common sense.

---

44 Dunn, 74.

45 Cornelia Cyss Crocker, *Reading 1 Corinthians in the Twenty-First Century* (London: T&T Clark, 2004), 162.

THE RELIGIOUS LITERATURE FREEDOM – GNOSTIC LITERATURE VS. ANCIENT LITERATURE

Stelian-Ioan MANOLACHE, PhD Candidate
Faculty of Orthodox Theology „Justinian Patriarhul", Bucharest

Abstract
As a very complex and diversified phenomenon, the Gnostic literature is completely part of the intellectual and spiritual climate, so much prone to syncretism, from the beginning of the first Christian millennium. The genesis of these texts is during the 1st century until the 4th century, from a climate of a new mentality and a new vision on the religious freedom in the writings of the ancient authors, literature which is contemporary with the blooming and expansion period of the *cultural symbiosis between the Orient and the Occiden*t, a process whose generalisation was based on *two fundamental ideas*: *universality* and *divine monarchy*, both very relevantly represented by Alexander the Great and emperor Octavian Augustus. The Gnostic writings will be, in other words, directly connected with the two essential coordinates – the *universality* and *theocracy* – of the new cultural climate of the 1st century AD, reflecting the *spiritual interferences between Orient and Occident*, mixing in a comprehensive and fecund/ synthesis *the mythological vocation of the East with the call to reasoning of the West*. In the following sentences, on the occasion of the symposium on *Religious freedom and conscience*, organized by the Parliament of Romania, we will try to present a short evaluation between the new Gnostic literature and the ancient literature
Keywords: Gnostic literature, ancient literature, logos, mythos, cultural symbiosis, Alexander the Great, emperor Octavian Augustus

Preliminaries

Considering as etalon the main religions of the ancient world, we will observe immediately that the fusion of the two major types of spirituality were reflected in a series of *modifications in the first century theology literature on the anthropology and soteriology*, which made *possible, facilitated and stimulated the appearance of the new Gnostic literature*. This Gnosticism, as a theological and philosophical system mostly original and innovative, exaggerated the significance of some themes and problems, as the *axiological contrast* between the *good Creator and the obvious evil*, trying in the same time to establish most radical solutions to the dilemmas brought by the more and more acute alienation of the ancient man, corroborated with the degradation and the involution of the internal cohesion of the *polis*. Under these conditions, the Gnostic literature will redefine the *cohabitation between religion and philosophy*; they will become the complementary terms of a perfect symbiosis, giving power one to the other and offering to the reader/believer solutions to the religious and theological interrogations, and also to those that were purely philosophical. Meeting the philosophy, *the Gnostic religion will appropriates from her the coherence of the reasoning*, structured in systems aiming to offer sustainable answers to the important philosophical interrogations; reciprocally, in contact with the religious thinking, the philosophy of the Gnostic writings will *reclaim and assimilate the revealed knowledge, meaning the supernatural revelation*.

As a result of the meeting between the two influences, the Gnostic literature *will affiliate* and affirm revelations – behaving as the religious systems – and *will operate with rational thesis/concepts, speculations and constructions* – similar to its contemporary philosophies. In other words, the Gnostic literature will express the need for perfection and completeness of the man at the end of the ancient times, manifested fully when the existing religions and philosophies are no longer capable to give satisfying answers to the existential conundrums and searches. Formulating interrogations and permanently searching for answers, the Gnostic man will connect to the themes and the discourses of the religions and philosophies, trying, in an original way, to integrate them in to one interlocking comprehensible whole, where the outlines will be drawn by the presumed revelations of the so-called *inspired* authors.

Under the aspect of the essential outlines, the philosophy is the one imposing the specificity of the internal coherence. In this context, the Gnostic texts will be the scene of a continuous dialogue between religion and philosophy, revelation and reasoning, *theoria* and *praktike*, logos and mythos, destiny and free will.

Without doubts, the Gnostic literature expresses faithfully the possibility of existence of the syncretic systems based on forcing the cohabitation between religion and philosophy, systems intended to be valid theologically/ religiously – thus capable to lead to the safeguarding of the human condition through salvation and, in the same time, sustainable philosophically – and able to explain intelligibly the divinity, the world and the man, using the reasoning and the rational speculation. In fact, the texts in our analysis will not hesitate to appropriate the vocabulary and the theological and philosophical concepts of the epoch, using terms as *gnosis, mysterion, Sofia, kirios, soter, Intellect, Principle, monad, Father, dyad, and movement*, characters as Seth, Melchisedec, Cain, Noreea or Sofia and literary genres as the gospels, the epistles, the revelations or the hymns, all of them as integrative part of the gnostic cultural arsenal.

Still, which is the specificity of the Gnostic literature and what is different about it compared to the other syncretic approaches of the ancient times? We think that, beyond any other details, the most faithful answer is the *huge change of meaning brought by Gnosticism in understanding the relation between God, world and humans, a consequence of the radical reconsideration of the ontological position between creator and creation*. If, until the gnosis of the antiquity, the revelation was the one showing to the man the Theogony, the cosmogony and the anthropogony, based on the Creator's perspective – whose goodness was indisputable –, concretized in a gnoseological approach, *from top to bottom*[1], *the man is in the spotlight once the Gnosticism appears*. The man becomes the referential of the presumed inspired texts, of the Gnostic gospels, epistles and revelations, *because the man is considered ontologically superior to the Creator*. Thus, the vision on the entire creation will be reversed. The only true perspective becomes the perspective of the unique authentic referent, *the man*, possessing inside the being something from an unknown deity,

1 Prof. univ. dr. Pr. Nicolae Achimescu, *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Ed. Tehnopress, 1998, Iași, p. 437.

infinitely superior to the god-demiurge of this world substituting the Creator of the world written with capital C, with the creator, written with *c*. Starting from these initial data, the Gnostic literature operates with a radical change of paradigm, marking the passing from the interrogations/solutions of the type *who/what ensures the harmony/ order of the Cosmos?* to those of the type *how and in who is possible this harmony/order?*; from this perspective, the Gnostic texts will reverse the Aristotelian vision of the world, replacing it with a Platonic/ Neoplatonic one, preoccupied most of all by the way in which One becomes and is to be found in Multiple. In other words, the new Gnostic literature will concentrate on the interrogations related to the possibility and the causal factors of the unity of the world in harmony, which is completely possible within the eschatology and possible to concretize by the devolution of the divine in a Neoplatonic sense, as if One descends on the Multiple, for the Multiple to become. We have to mention that, based on a systemic vision on the relation between One and Multiple and operating with the duality between being and becoming, the *Neoplatonism fails to achieve the threshold of the Gnostic dualism, avoiding the theorizing of the presumed ontological opposition between good and evil*, remaining in the limits of the Hellenistic traditional thinking, characterized most of all by monism and hierarchy. In these circumstances, the Gnostic writings will reflect the particular manner in which the so-called inspired authors interpreted/ reinterpreted– compared to the Judeo-Christianity and also to the contemporary religions – the theological data on God, Cosmos, world, man, creation, sin, salvation and so on. The respective vision will disrupt everything was established until that time on divinity and humanity and on the relation between man and creator; thus, the Gnostic literature brings a shake-up of the equilibrium between Logos and Theos, because the Logos of the philosophy is impregnated by Ethos - becoming a Logos specific to the pseudonymous gnosis -, while the Theo will lose part from its ontological consistency in the favour of the function of absolute moral referential. In this context, the Gnostic literature will highlight repeatedly the tendency of the Gnostic man to:

- The exasperating search for the Truth – all the pieces of *truth* circulated by religions and/or philosophies are, on the whole, inoperable or irrelevant -, of the Truth related to divinity and

the world as a whole, and also of the Truth related to Self and inner self; seen as anthropological action, this search generated the cosmopolite and individualism attitudes specific to the Gnostic world

- The acknowledgement and the correct diagnose of the harming effects of the alienation produced by an evil world in its essence and the identification of the methods for overcoming it – through a special cognitive process, a specific knowledge, equivalent to a mystic inner illumination.

Gnostic literature vs. Ancient literature

No doubt, the Gnosticism operated with knowledge with initiatic and quasi-mystical connotations. It is about a very *different knowledge from the one used by the Greek gnoseology*, finding its sources especially in reason, experience/sensation or the synthesis between them. This knowledge is based especially on intuition, as long as the discovery and its fruition transcend the common sense. In other words, the Gnostic knowledge was equivalent to a direct/ unmediated experience of the Divine, a personal intuition of the Truth, an initiatic illumination – a supreme aim of the life and a determinant factor of the subjective salvation.

Seen as religion - which put soteriology and salvation in the middle of its cult teaching and practice -, trying to affirm itself as an alternative to the contemporary Christianity, Gnosticism will operate with a literature with normative valence related the professed teachings, morality and cult. Thus, it is required to examine the main characteristics of the Gnostic heretic writings by reporting them to the canonical Christian literature of the *Old* and *New Testament*:

- Due to its profound heterogeneous writings, it seems that the idea of canon, of scriptural norm of the faith, is completely strange to Gnosticism; this conclusion is in fact consecutive to the obvious lack of homogeneity characterising the particular Gnosticism, meaning the mythological contents offering identity; still, disregarding the doctrine profile, the gnostic

writings will preserve a set of common factors – *primary* identity elements, as the negation of the eco-systemic intelligence, the negation of anthropic principle or the devolution of the divine;

- Beside distancing from the idea of canon, the gnostic writings separated also with another essential point from the Christian literature: the use of the principle of the *reverse exegesis* for the production of doctrine thesis and interpretations and, especially, with the aim of creating mythological themes and contents; the gnostic literature will be built reversing the primary data of the theological Judeo-Christian discourse, *changing the sign* of the essential premises of the *Old Testament*, in *Genesis*: the creation of the man and of the world by the absolute, good, omniscient and omnipotent God, the reprehensible action of the Snake, the dimension of ontological failure of the fall and so on.;
- Reclaiming its so-called gnoseological superiority in front of the Christianity – a consequence of the superiority of the divine discoveries the involved heretics would have benefit of –, Gnosticism creates permanently mythological scenarios and facts -usually with repetitive content -, which are essentially far from the narrative line of the *Old Testament*; many times, the writings of the heretics – *legitimated* by some so-called revelations – are totally different from the Holy Gospel, and so are their heroes, who have identity profiles completely unknown to the Judeo-Christian characters, when they are part of them; there is in the centre of the gnostic texts a mythological content many times luxurious, based on the desires and the struggles of the eonic characters, more or less imperfect, ignorant or evil, ontologically inferior to the man, but subjects to its own arbitration; instead, the Christian literature is consequently Christocentric, having the Saviour Jesus Christ, His life, teachings and Resurrection at its core; resulting the huge mystification used by the heretics, *moving* the accent of their soteriological teachings from the One who is the life to the endless searches and failures of some imagined characters, completely strange to the Truth;

- The soteriology taught by the Gnostics is under the sign of this mystification, as long as, for them, the sacrifice or the resurrection of the Saviour have no relevance; instead, His life and teachings are relevant, but not the authentic ones presented by the canonical Gospels, but those created by the unlimited imagination of the heretic writers; for them, Christ is not the one sacrificing himself as an anti-typical priest and a perfect offering, but at most a teacher on the path of the saving knowledge, of the gnosis reserved to the initiated men, capable to – once the access to doctrine more or less occult landmarks is opened – *transform* the beneficiaries in chosen people, presumed to be possessors of divine destiny;
- The problem of the sin, the causes and the consequences of the fall – as assimilated and reflected by the gnostic literature – represent a decisive element for the irreconcilable antagonisms that dominate the relation between the Christian texts and the gnostic texts; in fact, leaving aside the mythological narrations that connect the evil to a failure, a rupture with cosmic dimensions and impact in the sphere of the divine, in the theo-cosmic space of *pleroma* – the so-called *antecedent sin*, opposable to *the original sin* of the Judeo-Christianity, whose causality and area of manifestation include exclusively the immanent –, we will note the effort of the presumed inspired authors in building narrations capable to convince that, although forced to cohabitate with an amorphous world, perturbed by evil, a state of decay impregnated inclusively the body – which became a prison of the soul *soma-sema* –, the man possesses constitutively something from the being of the unknown God, a spark that makes him aspire, by the access to the gnosis and its practice, to the reintegration to *pleroma*;
- Of course, the manner used by the authors of the gnostic texts to describe the divinity does nothing else than to consolidate the incompatibility of this literature with the Christianity, in this case with the canonical biblical and patristic literature; the fact they send – obviously in a deformed, arbitrary way, also net heterodox and completely outside the Holy Gospel – to

the trinity of the Father, the Son and the Holy Ghost only reveals that, in a certain degree, they knew, completely from the outside, the essential coordinates of the Christian teachings, they deformed completely because the Son and the Ghost become to them characters of the *pleroma*, inferior divinity; thus, the consubstantiality of the divine characters and the trinity perichoresis are being completely ignored by the gnostic heretics;

- In the end, we note that, learning in a significant proportion the anti-cosmism an the anti-Somatism, the gnostic doctrines are in the situation of being incapable of promoting a consequent positive ethics, a *cause for often failing in hedonism*; the world is, similar to the body, stationary in evil, the moral landmarks become relative, fluctuant, lacking an intrinsic value; the god-hedonism; the god-creator of the world and of the man is, in the best case, ignorant, he cannot establish moral norms certified by his own existence and action, leaving to the man the attribute of establishing its ethics; still, although superior to the creator, the man cannot build a positive ethics on his own, because his soul, consubstantial to the absolute God, is completely strange to the world, to which is connected by nothing and he always tries to stay far from it, in order to reintegrate into *pleroma*; thus, the morality of the Gnostics will rather send to revolt, artificiality, impiety – related to other religious systems – and lack of involvement in the social sphere.

The world gains a shameful statute, so it is no wonder that the Gnosticism will marginalize the social values consecrated by the ancient world. Thus, the gnostic narrations and heroes will rather express revolt, mistrust and hostility toward the world. They will treat the world and its people as they were created by the Demiurge, as imperfect, fallen and bad, only expressions of a chaotic, unorganized existence. As result, the gnostic writings will not pay attention to the ethics and morality, to the human virtues socially accepted, considering them, in the best cases, indifferent when compared to the authentic commandments from the lives of the chosen ones.

In this context, the gnostic literary creation presents an obvious denying aspect, highlighting its anti-cultural features; the tendency to repudiate all that was created in religion, culture and society by the Orient and the Occident, seen as a whole. Because the world is evil – because it was created in the best case by a god-demiurge – all its values and landmarks, all its spiritual creations, all its moral-ethical references are, in fact, simple fictions, lacking an axiological significance. Understanding this, the Gnosticism will define itself as *something else*, a social-religious reality, completely different from the Greek-Roman and Oriental world and, anyway, superior to it. The Gnostics will consider themselves as elite, a unique social group animated first of all by exclusivism, at least as long it does not manifest any responsibility toward the world – and it cannot manifest, because the world is destined to disappear.

Conclusions

In order to concretize their soteriological superiority and certainty, the Gnostics will modify/reverse/eliminate the consecrated social, religious and cultural values and landmarks; thus, the ethnocentrism of the *polis* will be replaced by the *cosmopolite vision on the world*, because the citadel is as mean as the world; similarly, the Judeo-Christian communalism will leave place for individualism, because the people cannot be equal in any case, while any type of solidarity is artificial and useless. The attitude pro world taught by the Greek philosophers was removed and substituted by a generalized practical anti-cosmism, because the materiality is the inferior and corrupted reality – *kenoma*, whose opposition is the superior and incorruptible superior world – *pleroma*. The gnostic cosmos is governed by malefic divinities and the stars nothing else the demons called Archons, governing the world through the natural law of the destiny and, especially, through the world of the *Old Testament*. At his turn, the man is a dual reality, a mixture of light and darkness, of good and evil. The gnostic knowledge is destined to the man, being nothing else than a doctrine of the salvation revealed by one or more transcendent saviours, with the mission of delivering to the chosen ones the knowledge of the superior theological truth. Even the world of the aeons is the object of a consistent resettlement, because

the intermediary divinities intervene efficiently in the history of the salvation, influencing directly the dramatic destiny of the man.

Bibliography

- Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000.
- Achimescu, pr. prof. univ. dr. Nicolae, *Religii în dialog*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2006.
- Achimescu, Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae, *Istoria şi filosofia religiei la popoarele antice*, colecția *Religie şi filosofie*, Ed. Tehnopress, Iaşi, 2000.
- Cisek, E., *Evoluția romanului antic*, Editura. Univers, Bucureşti, 1970.
- Danielou, Jean, *Biserica primară. De la origini până la sfârşitul secolului al treilea*, Ed. Herald, Bucureşti, 2008.
- Eliade, Mircea, *Eseuri. Mitul Eternei Reîntoarceri*, Editura Bucureşti, 1981.
- Eliade, Mircea, *Nostalgia originilor*, Traducere din engleză de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Humanitas, 2013.

INDIVIDUALISM AND RELIGIOUS SECULARISM IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS LIBERTY AND OF CONSCIENCE IN THE PUBLIC MENTALITY

Emanuel DOBRIN, PhD Candidate
"Timotheus" Theological Institute, Bucharest
edobrin75@gmail.com

Abstract
Human society is at the confluence between material paradoxes and spiritual utopias on one hand, and with the absolute truth of the Bible on the other hand. Mankind seeks to rebuild itself, by trying a new creation where politics, finances, and economics are given a greater importance than spiritual concerns.
Based on the autonomy of the world and man toward God, modern society has concluded that the world can be conceptualized without the existence of God. Other attractions have appeared that once held God's place; it is believed that man is getting better as a result of their presence.
Keywords: autonomy, mentality, society, mankind, secularization, individualization

---

A great challenge for postmodern man is represented by individualism and all the consequences that result from its promotion. One of the first authoritative analysts of contemporary individualism, Alexis de Tocqueville, studied it with an emphasis referring to the fact that on the horizon it was more and more consistent with contemporary democracy. In his vision or conception, postmodern individualism originates in democracy and the possibility exists that it will evolve

all the more in conditions in which the actual trend continues to go in the direction of the equalization of the world. Paraphrasing de Tocqueville, true democracy, along with the fact that it brings man to the point of forgetting his ancestors, disregarding his descendents, and in an unexplainable way, separates him from his contemporaries, always driving him toward himself, threatening to close himself off to be alone in his own soul.[1] All these things happen, in a strange way, on the basis of religious freedom assumed and guaranteed by the European legislative system.

As a secularized[2] individualistic rationalist, the postmodern man has, as a rule, a confused profile; a profile that causes him to try to join together in a bizarre way, and many times unsuccessfully, that which is positive and negative. On one hand, the positive aspect consists in the fact that he can choose his own way of life, as he pleases, and from that time on can design his existence in the way he believes is best, without being hemmed in by any kind of traditions or common laws that are more or less objective. On the other hand, the negative aspect, with many implications and ominous consequences, consists in his breaking away from an ancestral order that is well-defined and honored in every part, be it personal, community, social, moral, or spiritual. This is that order which gives man a sense of meaning, a significance, but also a defined place in society. In fact this seems to be a great dilemma for human beings, resolved in a considerable way by this social order. But once broken away from tradition, order, and understood law, man does nothing more, unfortunately, apart from sliding into disorder, lack of meaning, and an inability to find his place in society. In addition, it is possible to appear in his life vulgar pleasures, indifference, and at times, even a kind of cultural primitiveness, especially reflected in the media airwaves.

Beyond all that could be considered to be emancipation, observes Nicolae Achimescu, this form of exacerbated individualism can lead man toward "animalism", toward a certain "dumbing down" as to leave him prey to only his pure biological needs and a devouring consumerism.[3]

1 Alexis TOCQUEVILLE, *La democratie en Amérique*, Paris, 1982, pp. 243-244.

2 Ioan-Gheorghe ROTARU, *Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat. Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa,* (2006), L-LI, nr.1, Cluj University Press, Cluj-Napoca, pp. 251-266.

3 Nicolae ACHIMESCU, *Religie, modernitate și postmodernitate*, Trinitas, București, 2013, pp. 360-363.

As far as the Church is concerned, postmodern individualism expresses itself through some of the most unfortunate consequences. The individualization and extreme fragmentation of believers in postmodern society, through over abundant offerings of religious beliefs which propose, in the fashion a fragmented spirit, individualized and subjective to the current time, determines each person to choose according to what he desires. Moving in this direction, further observes Achimescu, each person can himself, or on the contrary, abandon all that seems to be useful or useless.[4]

On the basis of this individualism, we find today, more than ever, an acute tendency toward privatization, toward subjectivity, and implicitly, toward doing away with institutionalism in religious matters. Considering that, in the end, faith is a personal religious experience, religious communities are made up of people who share the same feelings and spiritual values. However, once personalized and transformed into a strictly personal option, the religious community risks having only a minor impact, insignificant in society.

Beginning with the 1970's, or perhaps earlier, prevalent in the West, there was felt a presence of a tendency toward the "decomposition" of Christianity in symbols, attitudes, and more diverse religious sentiments. In this sense, Michel de Certeau calls attention, and rightly so, to the ever increasingly evident deinstitutionalization of Christianity, remarking that, in recent times, there is an increase in the number of those who are called "Christians without a church" or outside the church.[5]

Among other things, the deinstitutionalization for Christianity is demonstrated, in the first place, by the way in which the Holy Scriptures are read and interpreted. Biblical hermeneutics no longer plays a part in the experience of common faith, is no longer subjected to the control or authority of the Church, and more recently an increasing number of religious individuals claim the title of theologian.

To be religious, observes Pamela Kalaitzidis, has started to become, unfortunately, something that is totally original and absolutely personal, without any connection to community life. By virtue of its pluralism and

4 ACHIMESCU, *Religie, modernitate şi postmodernitate* pp. 363

5 Michel CERTEAU, *Le Christianisme éclaté*, Paris, 1974, pp. 52.

individualism, religion has become an individual monopoly, an option strictly private and intimate.[6]

Achimescu notes that it's a word, pure and simple, of a privatization of religious sentiment, a "privatization" that no longer has anything in common with the Church or with institutionalized religion. Seen from such a perspective, religion practically no longer represents anything that is seen as acceptable in the classic and community-based sense, but is seen exclusively as what I see it to be myself, as an individual.[7]

Concerning traditional churches, the same Achimescu further observes that almost inevitably, sooner or later, this trend of privatization and deinstitutionalization of religion leads to the "bankruptcy" of tradition, which facilitates the passing on of religious teachings and rituals for following generations. Unfortunately, in postmodern culture, there no longer exists a central point around which is concentrated faith and tradition. It is true, in the monotheistic religions (Judaism, Christianity, and Islam) the religious service (Saturday, Sunday, and Monday, respectively) was always a center of connection and communion in the framework of the community. Today, on the other hand, in traditional churches of an orthodox or catholic structure, Christian liturgy every Sunday, for example, does not succeed to gather very many believers, to be considered the center of the community which it represents; unfortunately it has become a less significant religious activity, among many others available, involving a relatively small number of believers from the whole of the community.[8]

In fact, statistical numbers speak for themselves about the interest shown by Romanian society in connection with God, faith, and Scripture. On the other hand, emerging movements and those of the New Age nature lead to alternative Christianity, considerably weaker, but reality shows that these movements are emptied of exactly what Christianity needs to be in its essence: the Gospel.

Face to face with religion as a private option, it is only natural certain concerns would appear destined to offer man a surplus of options

6 Pantelis KALAITZIDIS, *Ortodoxie și modernitate. Introducere*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 161-200.

7 ACHIMESCU, *Religie, modernitate și postmodernitate.*, pp. 310-311.

8 ACHIMESCU, *Religie, modernitate și postmodernitate* pp. 311.

necessary to discover truth. When Christianity becomes one among options man remains without the chance to know God. Because of this the Savior affirms about Himself, in John 14, being the Way, the Truth, and the Life, the implicitly understood single option through which someone can draw close to God.

From a spiritual point of view, as a private option, secularism presupposes a moving away from God, totally ignoring any religious-moral principles of life, in general, and Christian ones in particular. The secularized world, notes Gutu, needs to be understood as a no-longer-sacred world, a world exclusively oriented after the spirit of this age, which lives its existence by following the fashion of the times, instead of the spirit of the truth of God.[9] In this sense, the apostle Paul wrote to those from Rome, imploring them with great passion to not conform to the pattern of this world, but rather to experience a total transformation which brings man into a state of being able to please God.

On the other hand, the French theologian Olivier Clement observes that because of an accentuated secularization, social structures, economics, and politics move toward and express themselves as outside of the Church or against it. Although postmodern religion can continue to keep the character of personal and private option, a great number of people live their lives in a completely secularized way in absolute silence regarding how they view God.[10] There has been championed an anti-religious current, but especially one that is anti-Christian and anti-church, culminating with the nihilism of the German philosopher Frederich Nietzsche, according to whom "God is dead" and churches will become "crypts and funeral monuments of God."[11]

Continuing along this same line, later, on the cover of Time from April 8, 1966, one could read the following question: "Is God dead?"[12] In fact in its contents, the magazine presented to the public a theological

9 G. GUȚU, *Dicționar latin-român*, București, 1983, pp. 1082.Termenii *secularizare* și *secularism* provin din latinescul *saeculum*, care înseamnă rasă, neam, generație, epocă, secol (în sensul de timp îndelungat), dar și spiritul vremii, moda timpului, viața lumească.

10 Olivier CLEMENT, *Viața din inima morții*, Pandora, Târgoviște, 2001, pp 47.

11 Friederich NIETZSCHE, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994, pp. 130.

12 http://content.time.com/time/covers/0,16641,19660408,00.html, 15th march 2017.

movement of that time, which promoted what would be named the radical theology of "the death of God." Among the supporters of the movement one finds the names of theologians of the culture who struggle with what they named the "post Christian era", respectively, the Anglican Episcope John Robinson and theologian Harvey Cox, from Harvard University, both pleading in writing for the initiation of popular reforms.[13] Beside those two, there can be remembered another self-styled American theologian, Thomas Altizer, the promoter of the theology of the metaphysical death of God, detailed in *The Gospel of Christian Atheism.*[14]

All of these so-called theologians, admits Richard Ferr, felt united in their approach precisely in the fact that they encouraged the same conviction and especially that in fact, western culture in general, and the Judeo-Christian tradition, in particular, were going through a profound theological crisis.[15]

Even though contemporary theology is no longer so much preoccupied with what is called "the death of God", yet, the radical theological movement continues to rediscover its echoes in the moments of prolonged transition and of a crisis of religious conscience. A conclusive example in this sense represents two among the principal theorists of postmodern theologians who support the existence of a direct connection between "the death of God" and deconstructive postmodern philosophies. This refers to Carl Raschke and Mark C. Taylor, the latter of these affirming that, in fact, "deconstruction is 'the hermeneutic' of the death of God."[16]

Further, the theologians of "the death of God" have come to be associated with that spirit of secularism, infiltrated in almost all domains of western societies. Also, as McLeod points out, already from the second part of the twentieth century, along with theologians, many philosophers,

13 J. ROBINSON, *Honest to God*, Philadelphia, 1972; COX, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, 1966.

14 Th. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, 1966.

15 Richard FERR, Richard, *The Death of God: An Analysis of Theological Crisis*, în: Review of Religious Research 9, nr. 3, 1968, p. 171. https://www.jstor.org/stable/3509637?seq=1#page_scan_tab_contents, citat la 10th february 2017.

16 Mark C. TAYLOR, *Erring: A Postmodern A/theology*, The Univerity of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 6.

historians, and cultural analysts clearly established an interior connection among the profound decline of the western Christian spirituality and the appearance of new cultures, which have a pronounced secular character.[17]

Of course, not only theology, but also traditions, life itself, and godliness of the people suffered due to the secularization of Christian circles, especially those of the West. Therefore, the German theologian Dietrich Bonhoeffer made reference to "Christianity without religion"[18], and the Italian philosopher Gianni Vattimo speaks about "nonreligious Christianity", without God.[19]

Religious tradition no longer succeeds, unfortunately, to exercise an integral and compensatory force in a Western society that is so secularized. Nihilism has transformed from Nietzsche hither, as Culianu suggests, quoting Heidegger, in a way as the destiny of history and western culture.[20] This "worrisome guest" continues Culianu very graphically "has invaded again the house of man."[21]

Stripped and uprooted from God and all that is beyond him, man appears, probably for the first time in history, alone and without defense facing the occult forces of instinct and aggression. Moral-religious norms and values which formerly offered protection have almost definitively and forever disappeared. Man becomes empty, seemingly unsuccessful to shine in his ethos, the image of a Creator God, and in particular accentuating the absence of God in the personal image of man.

Modernism and Postmodernism have driven human rationality to emancipation without limits, so as to pose a danger, as Pope Benedict XVI suggested, of becoming itself irrational.[22] Unfortunately, the ideal of the postmodern man is further complete autonomy from rationality, a self-sufficient rationality, detached completely from its source, becoming

17 H. MCLEOD, „Introduction", în: H. McLeod și W. Ustorf (ed.), *The Decline of Christendom in Western Europe*, 1750 – 2000, Cambridge, 2003, pp. 2.

18 Dietrich BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*, Fortress Press, New York, 2010, pp. 150-160

19 J. CAPUTO, Gianni VATTIMO, *După moartea lui Dumnezeu*, Curtea Veche, București, 2008, pp. 43-67.

20 Petru Ioan CULIANU, *Religie și putere*, Nemira, Iași, 2005, pp. 209.

21 CULIANU, *op. cit.*, pp.239-240.

22 Joseph RATZINGER, *Europa – o moștenire care angajează responsabilitatea creștinilor,* în: Cardinal J. Ratzinger și Damaskinos, Mitropolit al Elveției, *Moștenirea creștină a Europei*, Polirom, Iași, 2002, pp. 25-26.

inhumane and hostile toward creation. Although it is the product of the European spirit, the Pope considers as such that rationality must be seen as "post-European and even anti-European", evident as not being based on respect of God and on moral values that originate from the Christian faith. It is a rationality that exclusively values the rights of man, not those of God.[23] Postmodern civilization has distanced itself from God, driven Him away, but not just that. It has greatly distanced itself from all that is ontological; it has become anti-ontological, mechanical, creating only a world of fiction. As Berdiaev emphasizes in his recognized work *The Sense of History*, mechanism, technicalism, and machinalism of this civilization are, in fact, contrary to the organic, cosmic, and spiritual structure of any existences.[24]

In his turn, categorizing the super-technological postmodern world precisely one that is impersonal, the American author Richard Sennett affirms that many among our neighbors today live without actually having a realistic perception of the sense of their own existence. They have the feeling that the system in which they live and operate does not require professional competence of them and even to a lesser extent, moral features, but in particular technical integration into an efficient mechanism that is productive. Many among them do not succeed to keep pace with the progress imposed by the current technical civilization; they have no control over ultra-efficient machines and apparatuses that formerly were their "servants." On the contrary, the people are those who are controlled by machines, thus losing much of their human dignity.[25]

Unfortunately, things have gone so far with this extreme objectivation of man, so that human beings are actually assimilated as some simple factors of production and of consumers, as some simple statistical numbers or insignificant numbers listed in a computer, among many other items that define economic progress. So as German theologian Paul Tillich affirms, "People are changed into objects in a medical, psychological, and sociological sense."[26]

23 RATZINGER, *op. cit.*, pp.26.

24 BERNADIEV, *op. cit.*, pp. 208

25 Richard SENNETT, *The Corrosion of the Character. The personal Consequences of Work in the New Capitalism,* W.W. Northon Company, New York, 1998, pp. 42.

26 Paul TILLICH, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, Pilgrim Press, Cleveland, Ohio, 1996, pp. 31.

On the other hand, especially in the cultural domain, the European postmodern spirit has too early already destroyed the specific medieval thinking and created a multitude of works and styles which concentrate more on esthetic aspects, to the detriment of those which are ethical and which try to find sense in themselves. For example, art created to extol God and His creation did not blossom in such a varied way except in Europe and nowhere as in Europe has art distanced itself more from God and has expressed itself in a more libelous way toward Him, through the tendency to be sufficient in itself, notes Cardinal Christoph von Schonborn.[27]

The malady of secularization greatly modified in recent times the mentalities and traditions of the European people, the way to understand life, family, love, sexuality in reference to death and eternity. In general, for many Europeans, Christian spiritual inheritance no longer represents a point of reference in life, but something that has to do with history, of the past, without any relevance for the new profile of postmodern man. The emotional and intellectual vacuum of today's society, observes Koninck, dominated more and more of the unique marketing ideology, of ratings, creates a profound deficiency of motivation and a grim boredom, doubled by a narcissistic culture to which all the more people fall victim, those who pure and simple, are taken by the wave of illusion and delusion.[28]

Secularized morality of today is not only the result of confusion between good and evil but also the equivalent of legality with morality. Consequently, what is allowed as law has become, for the majority, good. From a Christian perspective, yet, this matter is not correct, since the truth is never decreed by the vote of the majority. For example, euthanasia and abortion remain furthermore evil even though they are legislated by an overwhelming majority. Though it is the traditional cradle of life and society, the family is one among the institutions most greatly threatened by the profane postmodern culture. If the sense of family disappears, the consequences will be extremely grave for society, since the unity and essence of family give fundamental stability to society.

27 Christoph von SCHONBORN, *Oamenii, Biserica, Ţara. Creştinismul ca provocare socială*, Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 49.

28 Thomas, KONINCK, *Noua ignoranţă şi problema culturii*, Amarcord, Timişoara, 2001, pp. 23

In the Europe of today, according to studies made, the institution of the family is found to be in a situation not at all propitious. For example, until the 90's of the twentieth century, Great Britain and Germany held the record in respect to divorces, but, after that the percentage of divorces grew more in other countries. Therefore, in the period of 1995 – 2004, divorces reached the height of 89% in Portugal, 62% in Italy, and 59% in Spain.[29]

Likewise, in the society that is more and more secularized today, there is found a growing reserve in regards to marriage. People prefer another form of cohabiting, such as concubine relationships, fearing divorce, which involves a multitude of costs, especially material. The consequences of this fact are worrisome from a social and moral point of view. Thus, in Great Britain and in France, 40% of women who give birth are not married, but in Norway the percentage rises to 49%. Just as suggestive is the fact that in Great Britain, in the period 1971 – 2004 the number of homes in which a single person lives reported among the whole population rose from 18% to 29%.[30]

Moving into another part of secularization, it is found that death as a phenomenon is in a great measure associated with the occult. It has especially become a taboo of postmodernism. Many people no longer die in their own houses, in their own beds, but in a hospital. In a way, there is nothing bad in this trend. The hospital is nothing, in the end, but a last chance to be given life. What is not good is the fact that later, as Cardinal Paul Poupard shows, "the deceased body, instead of being watched over by its relatives, is given to a specialist who watches it in that time of truth and love, trivializing this unique moment which blurs into a kind of music of commercial ambience along with its perfumes."[31] The atmosphere created around the deceased no longer offers, unfortunately, anything that is associated with authentic Christian faith in the resurrection of the body into eternal life"

29 Tracy, WILKINSON, *Southern Europe Seeing a Breakup Boom*, în: *Los Angeles Times*, 21 mai 2006.

30 Carol SUMMERFIELD, Baljit GILL, *Office for National Statistics: Social Trends*, nr. 35, 2005.

31 Paul POUPARD, *Credință și cultură. La cumpăna dintre milenii. Convorbiri cu Patrick Sabalchiero*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006, pp. 146.

Statistics offered by the European Values Study, in Europe, right at the beginning of the third millennium, from the religious point of view, are very complex, keeping account especially of the tendencies shaped from one church to another, one country to another, from one religion to another.

> Thus, Eastern Germany actually remains the only part of Europe where a majority of 51% declare themselves to be atheists. In the Czech Republic the percentage of atheists is smaller, but nevertheless 20% confirm this same persuasion. At the other end of the pole, in Poland, Ireland, and Portugal to which one can add Romania, 90% , or approximately 90% among the inhabitants declare themselves as Christians. In the Scandinavian countries, France, and Holland the number of believers are numbered somewhere around 50%; Great Britain and Western Germany are in the middle, with 69% and 65%, respectively. However, the number of those who believe in a personal God, conforming to the Judeo-Christian tradition, is smaller, on average of a number of 20% fewer in each country. As well, there exists a large difference regarding the attendance of religious services, in Europe, among the Orthodox, Catholics, Protestants, and Muslims. Among the Catholics, those who participate frequently in the services of the church, represent 43%, while those who never attend, 12%. Protestants attend regularly in the proportion of 25%, but 21% never attend. Orthodox parishioners regularly go at 8%, while 25% never attend. European Muslims frequent mosques in the proportion of 40%, but 29% never attend, this fact being explained in principle, due to Friday (which represents Sunday for Christians and Saturday for the Jews), being a day for work.[32]

With all of this, it is very important to remember that the ignoring pure and simple of the institution of the Church, a religion, or faith by much of the world does not, in general, work in favor of atheism; the percentage of people who declare themselves atheists has remained stabile everywhere and, in principle, not at a higher level. Champion Francoise, an expert in religious sociology observes the following:

---

32 European Values Study – EVS, form 1981, 1990, 1995 and International Social Survey Program – ISSP from 1991 and 1998. See Andrews M. Greenley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick, NY, 2003.

> The average of atheists in European countries, according to the data presented, is situated between 1% and 17%, percentages higher being registered in France (19%), Russia (19%), Czech Republic (20%), and Eastern Germany (51%). On the other hand, there was an increase in the number of those declared "without a religion", such as in France (31%), Great Britain (33%), Holland (43%), or Eastern Germany (46%), even though in the mind of many of those can be found elements that tend to keep a man religious: God, soul, life after death, and others. Certainly, the great majority of these can be found in the category of those who swell the ranks of the relativists, syncretists, and those indifferent from a religious point of view. Realizing the fact that in the consecrated spirit of postmodern societies, the churches disintegrate, that which foreshadows, unfortunately, at least in actual context is nothing other than a Christianity that is "implicit", "cultural", "outside the church", "deinstitutionalized."[33]

Looking at this entire decline of the religious and spiritual order, one can conclude the reality and authenticity of the words of Scripture in 2nd Timothy, chapter 3:

> 1. But mark this: there will be terrible times in the last days. 2. People will be lovers of themselves, lovers of money, boastful, proud, abusive, disobedient to their parents, ungrateful, unholy, 3. without love, unforgiving, slanderous, without self-control, brutal, not lovers of the good, 4. treacherous, rash, conceited, lovers of pleasure, rather than lovers of God; 5. Having a form of godliness but denying its power. (NIV)

In the face of these challenges, Biblical Christianity, as religious liberty, is the only option for the life of man; it shows itself, not through affirmation, but through personal experience.

Thus, in the confrontation with a world more and more secularized today, there are analysts who are among the most competent of this phenomenon who maintain that religion has and will have in the future a difficult time influencing contemporary society. For example, the

33 Francoise CHAMPION, *Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme*, în: DELUMEAU, J., *Religiile lumii*, Humanitas, București, 1996, pp. 705.

German philosopher Jurgen Habermas sees the postmodern society as a "post secular society" at the end of the impact of religion.[34]

On the other hand, Italian philosopher Gianni Vattimo proposes reading into another key facet of postmodernism, based on a different interpretation, which is more positive regarding secularism. According to his hermeneutics, secularization has, among other things a positive role of protecting religious faith from any kind of coercion, helping faithful people to recognize the contingency and the history of their own religious faiths.[35]

Desiring to bring to light the importance of religion for the world today, another great contemporary anthropologist, Rene Girard underlines the fact that, in the present, "there is being felt a new need of religion."[36] The postmodern world will understand, sooner or later, that they need to return to religion and its values, since they will infer that all knowledge that they calculated over a long time to be sufficient and definitive, will be dependent of historic paradigms, of different random conditions in the course of history, which would be those of a social, political, and ideological nature. Today no one can affirm in a credible way, regardless of how great a scholar he is, that God does not exist because of the simple and naïve reason that science does not recognize and cannot prove His existence. God is not a subject of science.

Without confusing or mixing religion with science, Rene Girard shows in a more convincing way that mankind is moving toward a future in which will exist "a greater acceptance" of what American logicians call common knowledge, common sense, "as part of our common knowledge and that we will live in a world that will appear all the more Christian of what appears to us today to be science." In the postmodern culture of today, he suggests "the world will be found on the threshold of a revolution that will go beyond all ability to hold it back; sooner or later,

34 J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, in: J. Habermas, *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays*: 1980 – 2001, Frankfurt am Main, 2003, p. 251; cf. Camil UNGUREANU, *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, 2011, pp. 5-16.

35 John CAPUTO, Gianni VATTIMO, *După moartea lui Dumnezeu*, Curtea Veche, București, 2008, pp. 35.

36 René GIRARD, Gianni VATTIMO,*Adevăr sau credință slabă? Convorbiri despre creștinism și relativism*, Curtea Veche, București, 2009, pp. 42.

and it will move forward slowly, "toward a transfiguration that will make the Renaissance look like it was nothing."[37]

Without a doubt, the civilization in the middle of which we live is dependent on economic development: in the center of interests that no more are in search of spiritual truth or the shuddering essence of another time concerning mysteries and the unity of each person. The public square loses its classic size, in a great measure in so much it is replaced with the market, in the most economic sense of the word. Man searches for meaning, does not find it in the current society, and is not satisfied with the life that he has. Thus, he takes refuge in the imagery in which he finds some artificial paradise: violence, drugs, alcohol, all with the same role as occult practices named above, to fill the void inside remaining in man after God has been banished.

Bibliography

- ACHIMESCU, Nicolae, *Religie, modernitate și postmodernitate*, Trinitas, București, 2013.
- ALTIZER, Th. J., *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, 1966.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Letters and Papers from Prison*, Fortress Press, New York, 2010.
- CAPUTO, J., VATTIMO, G., *După moartea lui Dumnezeu*, Curtea Veche, București, 2008.
- CERTEAU, Michel, *Le Christianisme éclaté*, Paris, 1974.
- CLEMENT, Olivier, *Viața din inima morții*, Pandora, Târgoviște, 2001.
- CULIANU, P. Ioan, *Religie și putere*, Nemira, Iași, 2005.
- DELUMEAU, J., *Religiile lumii*, Humanitas, București, 1996.
- FERR, Richard, *The Death of God: An Analysis of Theological Crisis*, în: Review of Religious Research 9, nr. 3, 1968. https://www.jstor.org/stable/3509637?seq=1#page_scan_tab_contents, citat la 10 februarie 2017.

37 GIRARD, *op. cit.*, p. 42.

- GIRARD, R., VATTIMO, G., *Adevăr sau credință slabă? Convorbiri despre creștinism și relativism*, Curtea Veche, București, 2009.
- GUȚU, G., *Dicționar latin-român*, București, 1983, p. 1082.Termenii *secularizare* și *secularism* provin din latinescul *saeculum*, care înseamnă rasă, neam, generație, epocă, secol (în sensul de timp îndelungat), dar și spiritul vremii, moda timpului, viața lumească.
- HABERMAS, J., *Glauben und Wissen*, în: J. Habermas, *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays*: 1980 – 2001, Frankfurt am Main, 2003, p. 251; cf. Camil UNGUREANU, *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, 2011.
- KALAITZIDIS, Pantelis, *Ortodoxie și modernitate. O Introducere*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010.
- KONINCK, Thomas, *Noua ignoranță și problema culturii*, Amarcord, Timișoara, 2001.
- MCLEOD, H., USTORF, W., *The Decline of Christendom in Western Europe*, 1750 – 2000, Cambridge, 2003.
- NIETZSCHE, Friederich, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994.
- POUPARD, Paul, *Credință și cultură. La cumpăna dintre milenii. Convorbiri cu Patrick Sabalchiero*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006.
- RATZINGER, J., *Europa – o moștenire care angajează responsabilitatea creștinilor,* în: Cardinal J. Ratzinger și Damaskinos, Mitropolit al Elveției, *Moștenirea creștină a Europei*, Polirom, Iași, 2002.
- ROBINSON, J., *Honest to God*, Philadelphia, 1972; COX, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective,* New York, 1966.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat,Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa,* (2006), L-LI, nr.1, Cluj University Press, Cluj-Napoca.
- SCHONBORN, C., *Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială*, Anastasia, București, 2000.
- SENNETT, Richard, *The Corrosion of the Character. The personal Consequences of Work in the New Capitalism,* W.W. Northon Company, New York, 1998.

- SUMMERFIELD, Carol., GILL, B., *Office for National Statistics: Social Trends*, nr. 35, 2005.
- TAYLOR, C. Mark, *Erring: A Postmodern A/theology*, The Univerity of Chicago Press, Chicago, 1984.
- TILLICH, Paul, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, Pilgrim Press, Cleveland, Ohio, 1996.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *La democratie en Amérique*, Paris, 1982.
- WILKINSON, Tracy, *Southern Europe Seeing a Breakup Boom*, în: *Los Angeles Times*, 21 mai 2006.

FREEDOM OF RELIGION IN THE CONTEXT OF SOCIAL SECURITY. AN OVERVIEW OF THE EUROPEAN LEGISLATIVE FRAMEWORK[1]

Corina TURȘIE, Lecturer PhD [2]
Universitatea de Vest, Timisoara
corina.tursie@e-uvt.ro

Abstract
In this article I explore the European law associated to the concepts of freedom of religion and social security. I start by presenting the utilization of the two terms from the most broadly international documents in the field of human rights, until the EU primary law; then I describe the content of the EU secondary law in this field – the Equality Directives; in the final part of the paper I focus on the implementation of the Equal Employment Directive by EU Member States. I offer an overview of the current legislative framework of EU countries, in areas related to freedom of religion and employment. My focus is on the challenges to the non-discrimination principle caused by three of its exceptions: occupational requirements, liberties of ethos based organizations and positive measures. This paper underscores the existence of different forms of transposition of the EU Directives, due to their minimalistic character, with interesting case laws emerging from here.

---

1 Datorită unei erori tehnice, studiul a fost publicat în *Jurnalul Libertății de Conștiință (Journal for Freedom of Conscience) – Supliment,* Ioan-Gheorghe Rotaru, Dragoș Mușat (eds.), Editions IARSIC, Les Arsc, France, 2016, pp. 233-259, ISSN 2495-1757, fără notele de subsol. Ca atare republicăm studiul în întregime.

2 Corina Turșie has a PhD in Political Sciences at SNSPA Bucharest, she is a Lecturer of EU Policies and Institutions at the West University of Timisoara, Department of Politics; she is a ViceDean of the Faculty of Political Sciences, Philosophy and Communication Sciences. Email: corina.tursie@e-uvt.ro.

Keywords: freedom of religion, employment, European Union, occupational requirements, ethos based organizations, positive actions

1. Freedom of religion and social security. From international to European legislative framework

At the most general level, both concepts, of freedom of religion and the concept of social security, were mentioned in the Universal Declaration of Human Rights of 1948, document which recognizes in Article 2 the prohibition of discrimination:

> *'Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, **religion**, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status.'*[3]

and in Article 18, the freedom of thought, conscience and religion:

> *'Everyone has **the right to freedom of thought, conscience and religion**; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, **to manifest his religion** or belief in teaching, practice, worship and observance.'*[4]

and in Article 22 the right to social security as a fundamental human right:

> *'Everyone, as a member of society, has the right to **social security** and is entitled to realization, through national effort and international co-operation and in accordance with the organization and resources of each State, of the economic, social and cultural rights indispensable for his dignity and the free development of his personality.'*[5]

3 'Universal Declaration of Human Rights', United Nations, New York (1948), available online http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=eng, accessed October 2016.

4 *Idem*.

5 'Universal Declaration of Human Rights' (1948).

At the European level, the Council of Europe's European Convention of Human Rights refers in its Article 9, to freedom of thought, conscience and religion:

> '1. *Everyone has the* ***right to freedom of thought, conscience and religion****; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance.*
>
> *2.* ***Freedom to manifest*** *one's religion or beliefs shall be subject only to such* ***limitations*** *as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of* ***public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others****.*'[6]

Moreover, Article 14 refers to the prohibition of discrimination:

> *'The enjoyment of the rights and freedoms set forth in this Convention shall be secured without discrimination on any ground such as sex, race, colour, language,* ***religion****, political or other opinion, national or social origin, association with a national minority, property, birth or other status.'*[7]

Article 9 reveals the dual nature of freedom of religion: the internal right to hold (or not) a belief, and the external right to manifest one's religion. While the former is absolute, the latter is subject to society's limitations, according to constitutions and laws.

At the European Union (EU) level, the Treaty of Lisbon, regulating EU's current functioning, introduces for the first time (in Article 6) the accession of EU to the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms and thereafter its content 'shall constitute general principles of the Union's law.'[8] The Treaty of Lisbon, signed in 2007, also incorporates the Charter of Fundamental

6 'Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms', Council of Europe, Rome (1950), available online http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf, accessed October 2016.

7 *Idem.*

8 'Consolidated version of the Treaty on European Union', Official Journal 2016/C 202/1 (2016), available online http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/T-T/?uri=-riserv:OJ.C_.2016.202.01.0001.01.ENG&toc=OJ:C:2016:202:-TOC#C_2016202EN.01001301, accessed October 2016.

Rights of the European Union, adopted in 2000, giving it the same legal value as the Treaties. This means that EU citizens are now able to bring to the European Court of Human Rights breaches of the European Convention of Human Rights committed by EU institutions or Member States in implementing EU law. Thus, the Treaty of Lisbon brought a growing convergence between the EU human rights framework and the intergovernmental human rights framework of the Council of Europe.

Article 10 of EU's Charter of Fundamental Rights, under the title Freedoms, refers to the
freedom of thought, conscience and religion:

> *'1. Everyone has* ***the right to freedom of thought, conscience and religion****. This right includes freedom to change religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or in private,* ***to manifest*** *religion or belief, in worship, teaching, practice and observance. 2. The right to conscientious objection is recognised, in accordance with the national laws governing the exercise of this right.›*[9]

EU Charter of Fundamental Rights refers in Article 34, of the title 'Solidarity', to Social security and social assistance:

> *'1. The Union recognises and respects* ***the entitlement to social security benefits and social services*** *providing protection in cases such as maternity, illness, industrial accidents, dependency or old age, and in the case of loss of employment, in accordance with the rules laid down by Union law and national laws and practices.*
>
> *2. Everyone residing and moving legally within the European Union is entitled to social security benefits and social advantages in accordance with Union law and national laws and practices.*
>
> *3. In order to combat social exclusion and poverty, the Union recognises and respects the right to social and housing assistance so as to ensure a decent existence for all those who lack sufficient resources, in accordance with the rules laid down by Union law and national laws and practices.'*[10]

---

9 'Charter of Fundamental Rights of the European Union', Official Journal 2016/C 202/2 (2016) available online http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=uriserv:OJ.C_.2016.202.01.0389.01.ENG&toc=OJ:C:2016:202:TOC accessed October 2016.

10 *Idem.*

EU's backbone of anti-discrimination, its operational framework, is represented by two prominent pieces of legislation adopted in 2000: the Racial Equality Directive[11] and the Employment Equality Directive[12]. Adopting this wide-ranging scope anti-discrimination package with mandatory transposition into national legislation of EU countries 'resulted in a robust legislative package that left no doubt of the EU's legal commitment to protect those living in its territory from discrimination.'[13] Still, the European Union Agency for Fundamental Rights[14] concluded in the evaluation of the first 10 years of implementation of the Equality Directives that 'discrimination remains part of the daily experience of too many Europeans '[15] and that it exists 'a divide between the law on the books and the situation on the ground.'[16] Before describing the situation on the ground, I will present the content of these Equality Directives.

2. The content of EU anti-discrimination law – the Equality Directives

The anti-discrimination Directives express the interdiction of discrimination on the ground of racial or ethnic origin – Racial Equality Directive - and on the ground of religion or belief, disability, age and sexual orientation – Equal Employment Directive. They cover a number of key public sectors: employment and vocational training

11 'Council Directive 2000/43/EC implementing the principle of equal treatment between persons irrespective of racial and ethnic origin', *Official Journal* 2000/L180 (2000) available http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32000L0043:en:HTML, accessed October 2016. (e.g. Racial Equality Directive)

12 'Council Directive 2000/78/EC establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation', *Official Journal* 2000/L 303 (2000) available online http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:32000L0078&from=en, accessed October 2016.(e.g. Equal Employment Directive)

13 'Opinion of the European Union Agency for Fundamental Rights on the situation of equality in the European Union 10 years on from initial implementation of the equality directives', European Agency for Human Rights, FRA -Opinion 1/2013, Viena (2013), available online http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2013-opinion-eu-equality-directives_en.pdf, accessed October 2016, p.3.

14 Created by EU in 2007 to replace the former European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia with the purpose to formulate and publish conclusions and opinions on specific thematic topics, for the Union institutions and the EU Member States when implementing Community law.

15 'Opinion of the European Union Agency for Fundamental Rights' (2013), p.3.

16 *Ibidem*.

(both Directives); education, social security and healthcare, and access to and supply of goods and services, including housing (Racial Equality Directive). Since the prohibition of discrimination due to religion or belief is covered only by Equal Employment Directive, this means it is only applicable to employment related situations.

According to European Commission's different reports, discrimination due to religion or belief in the place of employment 'happens usually in the context of some health and safety regulations, in the context of some requirements established by employers.'[17] Unlike racial discrimination, which is specifically prohibited by the text of the Racial Equality Directive in the field of the provision of goods and services and education and housing, the protection from religious discrimination is only prohibited in relation to employment (recruitment conditions, promotions, working conditions, payment, dismissals) and vocational training.

The Equal Employment Directive does not apply to 'payments of any kind made by state schemes or similar, including state social security or social protection schemes' (Art. 3.3). However it is important to note that Member States such as 'Austria, Bulgaria, Croatia, Denmark, Finland, France, Hungary, Ireland, Italy, Latvia, Malta, Slovakia, Slovenia, Sweden, Romania, UK'[18] have gone beyond 'the minimum requirements' of the divergent Directives, prohibiting in their national laws discrimination on the ground of racial or ethnic origin, religion or belief, age, disability and sexual orientation in all the fields covered by the two Directives combined.

With reference to the topic of this paper, the minimalistic character of the Equal Employment Directive is also to be seen in the fact that it does not define 'religion', nor 'belief', leaving this liberty to national legislation; even national law do not touch this subject, but in some cases (such as British or Romanian law, for example) they enumerate the

17 Peter Reading, 'European Union anti-discrimination law', Academy of European Law on behalf of DG Justice, available online http://www.era-comm.eu/anti-discri/e_learning/kiosk/dokuments/Anti-discri-print.pdf, accessed October 2016, p.41.

18 'A comparative analysis of non-discrimination law in Europe', European Commission, Directorate-General for Justice and Consumers, Directorate D — Equality, Unit JUST, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/comparative_analysis_nd__2015.pdf, accessed October 2016, p.66-67.

official, recognized by the state, religions and systems of beliefs. This non-definition approach reflects 'the essence of the fundamental freedom: we are all free to think and believe whatever we like without it being possible for government or the social security system to test the seriousness or justness of our convictions.'[19]

2.1. Forms of discrimination

The Directives prohibit various forms of discrimination: direct and indirect discrimination, harassment, instruction to discriminate, and they require Member States to provide efficient sanctions and remedies, in terms of payment of compensations to the victims.

According to Equal Employment Directive, **direct discrimination** occurs 'where one person is treated less favorably than another is, has been or would be treated in a comparable situation'[20].

Indirect discrimination occurs 'where an apparently neutral provision, criterion or practice would put persons having a particular religion or belief, a particular disability, a particular age, or a particular sexual orientation at a particular disadvantage compared with other persons.'[21]

Harassment is considered discrimination when 'unwanted conduct' related to religion or belief, disability, age and sexual orientation 'takes place with the purpose or effect of violating the dignity of a person and of creating an intimidating, hostile, degrading, humiliating or offensive environment.'[22] In this context, the concept of harassment is left to be defined in accordance with the national laws and practice of the Member States. Also, **an instruction to discriminate** against persons on any of the grounds of religion or belief, sexual orientation, age, disability, 'shall be deemed to be discrimination'[23].

19 Danny Pieters, 'Acomodating social security and freedom of religion', *European Journal of Social Security*, Volume 17, No. 3 (2015), pp. 316-337, available online http://www.ejss.eu/pdf_file/ITS/EJSS_17_03_0316.pdf , accessed October 2016, p.332.

20 Art. 2.2.a. of the Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

21 Art. 2.2.b. of the Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

22 Art. 2.3. of the Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

23 Art.2.4. of the Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

2.2. Exceptions to the forms of discriminations

There are two exceptions to the general forms of discrimination, which are present in both Directives: the occupational requirements and the positive measures.

Occupational requirements apply as an exception to the concept of indirect discrimination. Both Directives allow national legislation to provide an exception where the characteristic is a 'genuine and determining occupational requirement'.

> Article 4.1. of Racial Equality Directive and Employment Equality Directive: '*Member States may provide that a difference of treatment which is based on a characteristic related to [racial or ethnic origin, religion or belief, age, disability or sexual orientation] shall not constitute discrimination where, by reason of the nature of the particular occupational activities concerned or of the context in which they are carried out, such a characteristic constitutes a* ***genuine and determining occupational requirement****, provided that the objective is* ***legitimate*** *and the requirement is* ***proportionate****.*'[24]
>
> Special details are given with respect to churches and ethos based organizations, in art. 4.2.: '*in the case of occupational activities within churches and other public or private organizations the ethos of which is based on religion or belief, a difference of treatment based on a person's religion or belief shall not constitute discrimination where, by reason of the nature of these activities or of the context in which they are carried out, a person's religion or belief constitute a* ***genuine, legitimate and justified occupational requirement****, having regard to the organization's ethos.*'[25]

We can understand this exception as follows: for example, a church that wants to hire a priest can exclude all applicants of another faith, because religion in this case is an occupational requirement, but it might be considered discrimination if the cleaning man is required to be of a certain faith, when his or her religion does not matter for the job. This exception has proven to be the most controversial aspect of the Directives, as showed by several case-laws.

24 Art. 4.1. of the Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

25 Art. 4.2. of the Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

Positive measures aim to permit actions 'that prevent or compensate for the disadvantage suffered by the protected groups'[26] of the two Directives. For example an employer who proposes to enhance the racial or religious diversity of his employees can start to hire more Muslims, but only until its objective is reached. Case law has established that 'in order to be lawful, positive action measures must: address a particular disadvantage of a group which is supported by evidence; be proportionate; and only continue as long as the disadvantage continues.'[27] Positive measures on the ground of religion or belief are officially permitted by national law only in Denmark and Northern Ireland (see table below), but it can also be connected to positive measures on the ground of race and ethnic origin.

EU Country	**Ground of positive measures**
AUSTRIA	Disability (employment).
BELGIUM	Disability (quotas for people with disabilities in the public administration); Roma (integration, education, housing).
BULGARIA	Roma (education, and housing), disability (civil service employment), age (employment).
CROATIA	Ethnicity/race/national minorities (employment, education housing, social welfare), disability (employment).
CYPRUS	Disability (civic participation, employment, public services), race and ethnic origin (education).
CZECH REPUBLIC	Disability (employment), Ethnic origin (security forces, housing, employment and education) and Roma (education).
DENMARK	Disability and age (employment), race, ethnic origin, age, disability, **religion or belief,** sexual orientation (public/governmental projects on employment/integration), race/ ethnic origin (outside the employment feld)
ESTONIA	Disability (employment), ethnic origin (employment), age (employment).
FINLAND	-1
FRANCE	Disability (employment, education), age (employment), origin2 (employment, education and integration).

26 Peter Reading, 'European Union anti-discrimination law', p. 31.
27 Ibidem.

GERMANY	Disability (social inclusion/integration, employment), age and ethnic origin (language, culture, integration including employment).
GREECE	Race and ethnic origin and disability (employment).
HUNGARY	Disability (employment, education), ethnic origin/social status (education).
IRELAND	Race (supply of service), Sexual orientation (employment), Disability (employment).
ITALY	Disability (employment), linguistic minorities (employment, education, health care, access to public services, access to justice).
LATVIA	Disability, age. (employment).
LITHUANIA	Disability (education, employment), Ethnic origin (education), age (employment).
LUXEMBOURG[3]	Disability (employment)
MALTA	Disability and age (employment).
NETHERLANDS	-4
POLAND	Ethnic origin, nationality (education, employment, healthcare, living conditions, security), age (employment), disability (employment).
PORTUGAL	Disability (education, employment, housing and accessibility), age (employment, housing), Roma, race, ethnic origin or nationality (inclusion/ integration, education, housing, employment, health).
ROMANIA	Roma (education), disability (housing), youth (housing, employment).
SLOVAKIA	Disability (employment) ethnicity (education and health).
SLOVENIA	Disability (employment), age (employment), Italian and Hungarian minorities (local self-government, representation in the National Assembly, special rights concerning language, culture, broadcasting), ethnicity including Roma (political representation, education).
SPAIN	Disability (employment), racial or ethnic origin (education).
SWEDEN	Disability (employment), ethnicity (employment, cultural rights, education)
UNITED KINGDOM	GB: disability (education) NI: disability (education), **religion (employment)**

1. There are however broad social measures in place regarding all the grounds in the fields of public administration, education and employment. 2. In France, positive action measures are only in place with regards to the ground of origin indirectly through the use of proxies such as social condition or integration of migrants.
3. There are other measures such as the National Plan for Integration and against Discrimination targeting the grounds of race or ethnic origin, religion or belief, age, disability and sexual orientation. 4. Special schemes for disabled persons do exist in the Netherlands such as general social policies aiming at enhancing/ improving the equal opportunities of disabled persons to participate in society. Nevertheless, these are not officially listed as positive action measures

Table. 1. Fields where positive action is used in practice as an exception to discrimination. (Source: A comparative analysis of non-discrimination law in Europe, European Commission, Directorate-General for Justice and Consumers, Directorate D — Equality, Unit JUST, Brussels, 2016, p. 76-77)

Other challenging exceptions appear only in Equal Employment Directive, such as the reference to armed force and specific occupations '*Member States may provide that this Directive, in so far as it relates to discrimination on the grounds of disability and age, shall not apply to the armed forces.*'[28] and the reference to public security, public order, criminal offences, protection of health and protection of the rights and freedoms of others '*this Directive shall be without prejudice to measures laid down by national law which, in a democratic society, are necessary for public security, for the maintenance of public order and the prevention of criminal offences, for the protection of health and for the protection of the rights and freedoms of others.*'[29]

3. The transposition of the Anti-discrimination Directives. National case studies involving exceptions to the principle of non-discrimination on the ground of religion

According to the latest evaluation of non-discrimination law in Europe issued by the European Commission in 2015, the most

28 Article3.4. of Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

29 Article 2.5. of the Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

controversial part of the implementation of the Equal Employment Directive related to religion or belief regards Article 4, with a focus on 'the extent of any exceptions provided for organized religions (e.g. churches) and organizations with an ethos based on religion or belief (e.g. religious schools).'[30] Under Article 4.2. of the Employment Equality Directive, Member States can allow churches and other private and public ethos based organizations to give different treatment to people, on the basis of their religion or belief, if the activities performed within the organization, require a person's religion or belief as a 'genuine, legitimate and justifed occupational requirement, having regard to the organization's ethos. '[31] In theory, this exception 'only allows for differential treatment on the grounds of religion or belief, and cannot be used to justify discrimination on another ground, for example sexual orientation.'[32]; but in practice, in some EU countries, non-discrimination on the ground of sexual orientation comes into conflict with the liberties of ethos based organizations, as we will see further. I will present next case studies consisting in national legislation of EU countries and case laws related to the exceptions to official forms of discrimination on the ground of religion. My approach is actual and challenging, due to the method I used. I have analyzed all the current European Commission's Country Reports[33], issued in 2016 on anti-discrimination law, for all EU countries. Within these Reports I have selected the most controversial aspects related to discrimination based on religion or belief, namely, *the exceptions*, as follows: *occupational requirements, ethos based organizations* and *positive actions*. The result is an overview of the controversial aspects of the implementation in EU Member States of the Equal Employment Directive, when freedom of religion is involved.

3.1. Genuine and determining occupational requirements

All EU countries, except Ireland and the Netherlands, have chosen to include such an exception within their national legislation. The Netherlands

30 'A comparative analysis of non-discrimination law in Europe', (2016), p.17.

31 Art. 4.2. of the Equal Employment Directive, Directive 2000/78/EC.

32 'A comparative analysis of non-discrimination law in Europe' (2016), p.17.

33 'Country Reports Non-discrimination', European Network of legal experts in gender equality and non-discrimination, European Commission (2016), database available online: http://ec.europa.eu/justice/discrimination/document/index_en.htm#experts-countryreports2015 accessed November 2016.

specifies that only 'external racial appearances'[34] may constitute a genuine occupational requirement. This means that 'race *per se* is not regarded as a permissible ground for a given distinction; only physical differences (skin colour, hair type, etc.) may form the basis for a distinction, to the exclusion of sociological differences.'[35]

With a strict reference to religion, there has been an important increase in case laws arising since the adoption of the Directives relating to dress codes and religious symbols, thus indicating 'that manifestation of religious belief through dress or symbols is one of the key issues in the practical implementation of the Directives'[36]. Such cases have been recorded in countries with big religious minority communities, or countries having churches as big employers, such as *Belgium, Denmark, Germany, Greece, Italy, the Netherlands, Spain, Sweden* and *the United Kingdom*. In most of these cases, this issue 'is very closely linked to the principles of secularity and neutrality of the State, as they generally concern religious symbols or dress worn by public employees or by students in public schools.'[37] In other countries the cases of discrimination of employees in ethos based organizations is small due to a mix of factors: the small number of ethos based organizations (other than churches) without any significant social role and the non-religious character of the society, such in the case of Estonia, where 'only 29.3% of all people aged 15 and older reported themselves to be followers of a particular faith (2011 national census)'.[38]

In *Austria*, national law provides the exception to discrimination for employers with an ethos based on religion or belief. The 2016 Country Report of the European Commission shows that there is no court decision on cases involving an ethos based institution, all the cases involving the Catholic Church being settled outside the Court. This exception is transposed mainly by Article 20.2. of Equal Treatment Act, stating: 'In the case of occupational activities within churches and other

34 ,A comparative analysis of non-discrimination law in Europe' (2016), p.69.

35 ,A comparative analysis of non-discrimination law in Europe' (2016), p.69.

36 *Idem, p.18.*

37 *Ibidem.*

38 ,Country Report Non-discrimination- Estonia', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-ee-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.41.

public or private organizations the ethos of which is based on religion or belief, a difference of treatment based on a person's religion or belief shall not constitute discrimination where, by reason of the nature of these activities or of the context in which they are carried out, a person's religion or belief constitute a genuine, legitimate and justified occupational requirement, having regard to the organization's ethos.'[39] Considering the fact that in rural areas the Catholic Church is a very influential employer, it seems that 'the lawmakers wanted to see that exception rather broadly interpreted in order to grant it also to such enterprises as church-run breweries, lumber-mills and hotels.'[40]

In *Denmark* national legislation provides the exception for genuine and determining occupational requirements, in Section 6.2. of the Act on the Prohibition of Discrimination in the Labour Market: 'if it is of crucial significance that a person has a particular race, political opinion, sexual orientation or national, social or ethnic origin, has a particular skin colour, age or disability or belongs to a certain religion or belief and if the requirement for such a characteristic is reasonable in relation to the work in question, the minister concerned can, after having obtained a statement from the Ministry of Labour, deviate from the prohibition against differential treatment. As an example, a poultry slaughterhouse exporting to the Arab countries has received a dispensation to hire a Muslim to perform halal slaughter.'[41]

In *Sweden*, typical examples are given to exemplify the use of this exceptional clause to discrimination: 'that a Muslim organization has the right to demand that an imam be of the Muslim faith, that an organization for equal rights for gays and lesbians or an interest organization that caters for a certain immigrant group may have the right to require that for some <core> positions the employees themselves be homosexual or have that same immigrant background.'[42] The limit to this situation is also

39 ,Country Report Non-discrimination- Austria', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-at-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.57.

40 *Ibidem*.

41 Country Report Non-discrimination - Denmark, European Commission, DG Justice, Brussels, 2016, available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-dk-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.65.

42 *Idem, p.61*.

exemplified: 'that in an organization only the positions that are <visible> to the public can come into question, not an entire organization per se and automatically.'[43].

3.2. Employers with an ethos based on religion or belief

In *France and Sweden*, national law does not provide for an exception for employers with an ethos based on religion or belief and the principle of state neutrality is sovereign. Since the years 2000, the external symbols of an individual's religion, such as wearing a headscarf, are forbidden in France for all members of the public service, who must respect the principle of neutrality whether or not they are in contact with the public. Moreover, in a decision 'regarding the clothing of people working for French social security- which is a private employer executing the functions of a public service- the Court of Cassation decided that a private employer executing a public service can adopt and enforce in-house regulations in order to implement the principle of secularism contained in Article 1 of the Constitution in relation to its employees, even if they are subject to a private law contract governed by the Labour Code.'[44]

The concept of 'neutrality' is also the key in understanding the exceptions to discrimination in ethos based organization in *Belgium*. It is worth mentioning the Hema case, decided by the Labour Court of Tongres, in January 2013: 'The Hema store (belonging to the Dutch discount retail chain) in Genk (Flanders) had forbidden a Muslim employee who wore a headscarf from working with customers after some had complained. At the beginning of her employment, the Muslim employee was told that the wearing of a headscarf was acceptable, and she was even provided with a Hema headscarf as worn by staff in the Netherlands. However, after receiving many negative reactions from customers, the company asked the Muslim employee to stop wearing her headscarf in order to comply with <the neutral and discreet image of Hema>. As she refused to do so, Hema did not renew her contract.'[45]

---

43 *Ibidem*.

44 ‚Country Report Non-discrimination- France', European Commission', DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-fr-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.77.

45 ‚Country Report Non-discrimination- Belgium, European Commission', DG Justice, Brussels (2016), available online

The case was brought to Labour Court of Tongres by the company itself, in order to get from the EU Court of Justice a preliminary ruling to clarify how far a company can go in seeking to present a 'neutral image' to its customers. The Court held that 'terminating labour relations by reason of the wearing of a headscarf constituted direct discrimination on the grounds of belief and sentenced the Hema store in Genk to pay a six-months salary compensation to the fired employee.'[46] The 'neutrality argument' of the employer was considered to be 'a fake one invoked to cover the prejudice toward Islam of some clients'[47], as the Hema store 'had, at the moment of the case, no clear neutrality policy in the workplace, and consequently, no valid reason to dismiss the Muslim employee on the grounds of her religious beliefs. This might imply that if the Hema store in Genk had clearly stated in its labour regulations that the wearing of religious signs was prohibited to comply with a neutrality policy, it would not have been sentenced'[48].

In a similar case ruled on 18 May 2015, the existence of internal organizational rules regarding the neutrality status of the organization is the key of understanding whether in/direct discrimination occurs: 'the Labour Court of Brussels dismissed an applicant claiming that she had been discriminated against on the ground of religion/belief because her employer refused her to wear the Islamic headscarf. The Labour Court ruled that there was no direct or indirect discrimination. Regarding direct discrimination, it considered that the applicant did not bring any evidence that she had been treated differently from the other employees on the ground of her religion/belief. Regarding indirect discrimination, it noted that the work regulations enshrined a 'neutrality policy' and requested from the employees to wear clothes with the name of the company. Therefore, the Court concluded that even though this neutrality policy could have disadvantaged the applicant, this was considered as proportionate and reasonably justified.'[49] Wearing religious symbols is controversial in Belgium; especially with regard to the wearing

---

http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-be-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.80.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 *Idem*, p. 81.

of Islamic veil by school teachers, there are numerous judicial rulings of the Belgian Council of State.

In a case involving 'two Flemish public Schools which refused to appoint teachers of Islamic religion because of their refusal to remove their headscarf outside the classroom, after teaching their religion courses'[50], the Council of State decided in 2014 that the religious beliefs – and the related religious symbols – of a religion teacher, are inherent to his/her function. It concluded that 'by refusing to appoint an Islamic religion teacher only because she wears a headscarf as a religious symbol and refuses to remove it outside the classroom, after class, the schools have breached Article 24 of the Constitution concerning the neutrality of public education'[51]. Moreover, in this case related to religion teachers only, 'the Court did not rule this question under the provisions, but under the internal regulation adopted by the City Council of Grâce-Hollogne (French-speaking part of Belgium), following whom, the wearing of political, ideological or religious symbols, granted to teachers of religion or moral education, is not limited to the premises where they teach their philosophical courses.'[52]

Spanish registered churches, faiths and religious communities are fully independent and may lay down their own organizational rules regarding access to employment, activity within the organization and dismissal, in order to safeguard the identity of the organization. Even so, case laws have made explicit that, 'even within ideological institutions, one has to distinguish between ideological and neutral employment positions. Only the former are about transmitting the ideology of the institution and thus those in which ideological affinity can be expected.'[53] In this view, especially in relation to private religious schools and Catholicism's negative views on homosexuality, the Constitutional Court has considered that 'the most relevant factor to be taken into consideration is what the job itself consists of. If it is strictly linked to

50 *Idem*, p.82.

51 ‚Country Report Non-discrimination- Belgium' (2016), p.82.

52 *Ibidem*.

53 ‚Country Report Non-discrimination- Spain', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-es-country_report_nd_final_en.pdf, accessed October 2016, p.59.

spreading the school's ethos, constraints will be more justifiable than if the job consists of developing purely technical expertise or is restricted to the pure transmission of knowledge.'[54]

With regards to jobs related to school's ethos, particularly in the case of religion teachers, the provisions are strict: due to an Agreement between Spain and Vatican, since 1979, 'teachers of religion in Spanish state schools are hired by means of employment contracts drawn up by the public authorities (regional Governments), but in order o be so employed they require an ecclesiastical declaration of suitability'[55], which is granted and can also be withdrawn by the diocesan bishop. This situation caused a few case law related to dismissal of religion teachers which 'have become unsuitable for their work as a result of getting divorced, drinking in bars, belonging to a trade union, etc.'[56]

Denmark's national law provides for an exception to the label of discrimination for 'employers with a special political opinion or an ethos based on religion or belief'[57]. The provision explicitly states that the requirement has to be of importance to the particular job in question, and the concrete assessment of the importance of the requirement is being done by the Board of Equal Treatment and the courts. In a representative case, 'a female social worker complained that an organization in a job advertisement for a position in a shelter required applicants to be members of the Danish National Church. The complainant was Jewish herself and argued that she would not have a problem doing her job with the outset in Christian values. The Board found that the work in the shelter involved work that was within the organization's core area as the complainant would have to do pastoral counseling and conversations. Thus the Board concluded that the requirement for membership of the Danish National Church in this case did not constitute direct discrimination in violation of the Act.'[58]

With the same measure was judged by the Board of Equal Treatment another case related to the special freedom of employment of religious

54 *Idem*, p.60.

55 *Idem*, p.62.

56 *Idem*, p.61-64.

57 ‚Country Report Non-discrimination – Denmark' (2016), p.65.

58 Board of Equal Treatment, Decision No. 216/2012, case study presented in 'Country Report Non-discrimination- Denmark' (2016), p.62.

organizations: 'a Christian organization had a general requirement that their employees should be members of the Danish National Church. The organization posted a vacant position as an organizational consultant and required that applicants should be members of the Danish National Church. The Board found that it was a violation of the Act on Prohibition of Discrimination in the Labour Market to have a general requirement of membership of the church. However, with regard to the concrete position as an organizational consultant, the Board stated that it was legal to require membership of the National Church (...) since the organizational consultant should work with the core tasks of the Christian organization.'[59]

In *Netherlands* there are case laws regarding 'the Muslim faith, e.g. whether headscarves are allowed or whether a person can be obliged to shake hands'[60]. The general approach states that 'only when a certain measure or policy is necessary for maintaining the institution's ethos may it be used to justify a distinction based on religion.'[61]

In *Germany* exists 'an elaborate system of justifications for religious communities –an area of considerable social, cultural and political importance, as the Christian Churches and their dependent organizations are among the biggest employers'[62]. The German Federal Constitutional Court operates with the delicate concept of 'open neutrality' as the 'certain degree (in which) 'religious faiths can play a role in public life.'[63] The case laws related to the head scarf are at stake here, being conceptualized by the Federal Constitutional Court as a matter relating to possible limits on the freedom of religion. Hesse Civil Service Law prohibits, since 2013, the act of wearing symbols that violate the neutrality of the state. But religious

59 Board of Equal Treatment, Decision No. 56/2011, case study presented in Country Report Non-discrimination - Denmark' (2016) p.62-63.

60 'Country Report Non-discrimination- The Netherlands', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-nl-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.64.

61 *Ibidem*.

62 'Country Report Non-discrimination- Germany', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-de-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.71.

63 *Ibidem*.

communities (and this privilege is not limited to Christian churches) are enjoying special autonomy in Germany since the Weimer Constitution. In performing their charitable activities (such as running kindergartens, hospitals, etc.) they are excepted from the regular provisions of labour laws. For example, 'according to the Federal Constitutional Court, the Works Constitution Act (Betriebsverfassungsgesetz, BetrVG) is not applicable to hospitals as employers if their operation is part of the religious mission of a religious community.'[64] In other words, churches have the liberty of defining the work conditions and 'loyalty duties' of their employees. There is controversial case law on this topic: 'courts have ruled that there are special reasons for terminating employment contracts if special duties and obligations of loyalty are violated, e.g. by an employee leaving a Christian church. Another pertinent issue is employees' homosexuality, which is, if openly manifested, interpreted by some religious organizations as a breach of such duties of loyalty.'[65]

Religious entities in *Portugal* have been benefited from 'discretion in hiring or dismissing any worker who does not conform to their professed religion, stated beliefs, or religious ethos in general and the same applies to political parties'[66], who are considered ethos based organizations. In *Romania*, genuine occupational requirements as exceptions for religion or ethos-based organizations do not yet represent the topic of case law.[67]

3.2.1. Religious institutions affecting employment in state funded entities

As a particular case study, this part of my paper examines whether religious institutions are granted by national laws special liberties related to employment in state financed entities.

France has adopted the secularist approach: 'religious institutions are not permitted to select people (on the basis of their religion), to hire

64 'Country Report Non-discrimination- Germany' (2016), p.72

65 *Idem*, p.74.

66 'Country Report Non-discrimination- Portugal', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-pt-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.63.

67 'Country Report Non-discrimination- Romania', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-hu-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.76.

or to dismiss them from a job if that job is in a state entity or in an entity financed by the state'[68].

In a similar case of secularism, in *Greece*, according to well-established jurisprudence from the Greek Council of State, 'as a state entity of public law, the Orthodox Church of Greece is obliged to respect the fundamental constitutional provisions which provide, among others, for non-discrimination (on religious grounds) of Greek citizens in their access to employment in a church entity. In other words, religious beliefs do not constitute criteria for public sector recruitment, even if this recruitment concerns Orthodox institutions. Furthermore, according to the Greek Council of State, the State or the Orthodox Church have no right to enquire into the religion of teachers of courses on religion in schools, because such courses concern people with any form of belief, including atheists.'[69] It is interesting to see that there is no judicial act on behalf of the Church against atheist teachers of religion.

Quite the opposite, in *Germany*,'religious institutions are permitted to select people (on the basis of their religion) to hire or to dismiss from a job when that job is in a state entity, or in an entity financed by the State.'[70] A contested practice exists in Bavaria, where 'the consent of the Catholic Church is needed for the appointment of University chairs of subjects other than theology'[71], (where the consent of the Church is mandatory in all Lander) such as philosophy, history and pedagogy. Even though these chairs are not necessarily limited to Catholic applicants, two argumentations are confronting: the need of an educational state system according to Christian faith values versus the separation of powers between the state and the church. The Constitutional Court of Bavaria seems to be favouring the first argument.

In *Austria* religious institutions have also this classical formulated liberty 'to select people (on the basis of their religion) to hire or to dismiss from a job if the job is in a state entity or in an entity financed

68 'Country Report Non-discrimination- France' (2016), p.77.

69 'Country Report Non-discrimination- Greece', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-el-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.66.

70 'Country Report Non-discrimination- Germany' (2016), p.74.

71 *Idem*, p.75.

by the state.'[72] The situation is similar to Italy and Spain: 'generally, the respective faith community selects religious teachers. This is governed by an international agreement with the Holy See for catholic teachers as well as by national law. In principle, teachers for religion of all officially recognized faith communities are employed by the state (federal or provincial) according to the <mission> by the religious community. So the selection and the refusal or withdrawal of the permission to teach lies entirely with the religious communities.'[73]

In *Italy* also, religious institutions are enjoying liberty in selecting employees on the basis of their religion, to hire or to dismiss from a job in a state entity. As a result, 'teachers of religion in state schools must have authorization from the bishop, which can be denied or withdrawn if the person does not fully comply with the moral standards of a Catholic believer'[74] As a matter of consequence, in a case from 2003 'the Supreme Court recognized the validity of the termination of an employment relationship when an unmarried female teacher became pregnant.'[75]

In *Belgium* religious institutions are enjoying the same liberties related to employment in state entities. It is worth noting that 'religion courses are compulsory in public school, but pupils' parents have to choose between one of the six recognized cults or secularism (morale laique)'[76]. In *Slovenia* also, they can choose between religion and ethics.

An interesting case related to the employment liberties of churches in Belgium, was decided on 12 June 2007 by the President of the Appeal Court of Liège: the Protestant Unified Church of Belgium dismissed a pastor; he asked to the Court to be reinstated but he lost his case, because Belgian civil courts 'are not entitled to order the reinstatement of a minister of a religion, whatever violation of human rights occurred. (...) this does not mean that arbitrary dismissals are allowed. In such a case, the only remedy is the payment of damages, not a reinstatement.'[77]

72 'Country Report Non-discrimination - Austria' (2016), p.58.

73 Art. 6 of the Act on the Relations of School and Church, reference found in 'Country Report Non-discrimination- Austria' (2016), p.58.

74 'Country Report Non-discrimination- Italy', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-it-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.55.

75 *Ibidem*.

76 'Country Report Non-discrimination- Belgium' (2016) p.84.

77 *Idem*, p.85.

UK legislation is very detailed in Equality Acts. Among others, it permits discrimination on grounds of religious belief in the recruitment of teachers, police and clergy.[78]

If in *Slovakia* religious institutions are permitted to select people to hire in state entities, on the basis of their religion, in *Slovenia* this is forbidden to religious institutions, with two exceptions: 'the military chaplain, a state official employed to provide religious (Catholic and Protestant) services to the armed forces'[79] (nominated by the Slovenian Bishops' Conference) and 'a few Catholic schools which are funded by the State as they run a state-accredited programme'[80]. There have been no cases in justice yet.

In *Romania*, religious institutions 'are permitted to select people (on the basis of their religion) to employ or to dismiss from a job when that job is in a state entity, or in an entity financed by the state. Law 1/2011 on National Education maintains that religion is a subject for primary and secondary and vocational education in the case of the 18 state-recognized religions.'[81]

In *Hungary* also, religious institutions are permitted to select people to hire. Moreover, there is case law in this area relating to conflicts between the rights of organizations with an ethos based on religion or belief and other rights to non-discrimination. The 'Károli case' reflects the conflict between the rights of ethos based organizations and the individual right to non-discrimination based on sexual orientation: 'after dismissing a theology student who had confessed his homosexuality to one of his professors, the Faculty Council of the Károli Gáspár Calvinist University' Theological Faculty published a general declaration on 10 October 2003, claiming that <the church may not approve of [...] the education, recruitment and employment of pastors and teachers

78 'Country Report Non-discrimination- UK', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-uk-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.56.

79 'Country Report Non-discrimination- Slovenia', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-si-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.61.

80 *Idem*, p.62.

81 'Country Report Non-discrimination- Romania' (2016), p.76.

of religion who conduct or promote a homosexual way of life> ‘[82]. The verdict of the Supreme Court confirmed the decision of the University: ‘in the case of a denominational university, it may objectively be considered to be reasonable to exclude homosexuals from theological education, taking in consideration the fact that later on they may become pastors (although this is not inevitable, as students with a degree in theology do not automatically become pastors)’[83].

Similar case law exist in *Latvia* and *Lithuania*, where national legislations allow ethos based organizations the exception of treating persons different, based on their religious belief, but this exception led to a clash with other non-discrimination principles, on grounds other than religion (such as sexual orientation). For example, ‘in 2002 a Latvian Lutheran minister was dismissed by the archbishop for being a practicing homosexual; however, while the case received considerable publicity, the minister chose not to pursue a legal case against the church.’[84]

Also, there is no case law on the implementation of art. 4 of the Equal Employment Directive in Latvia and Lithuania.

The previous Hungarian case law would have received another ending according to the legislation in *Ireland*, which is considered by the European Commission more in line with the wording of the EU Equality Directives. The Employment Equality Act, amended in 2015, ‘removes the possibility for religious-run schools or institutions to discriminate against LGBT teachers on the grounds of their sexuality.’[85] This law is important due to the fact that ‘95% of primary schools in Ireland remain under religious control’[86]. Case law show that even before this amendment, the Equality Tribunal did not tolerate discrimination

---

82 ‘Country Report Non-discrimination- Hungary’, European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-hu-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.77.

83 Idem, p.78

84 ‘Country Report Non-discrimination – Latvia’, European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-lv-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.62.

85 ‘Country Report Non-discrimination- Ireland’, European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-ie-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.57.

86 *Ibidem*.

on the ground of sexual orientation in ethos based organizations: 'one primary school was found to have discriminated against a teacher on the ground of sexual orientation in terms of promotion to Principal and ordered to pay € 54,000 damages to the complainant.'[87]

3.3. *Positive actions*

In most national legislations neither LGBT, nor minority religious groups are mentioned as subjects to concrete measures of positive actions, due to the difficulty of quantifying such a representation without infringing on the right to privacy of the employees. The system of quotas on the ground of ethnic criteria is considered in itself 'direct discrimination' in *Netherlands*[88].

In *Denmark*, national law – the Act on the Prohibition of Discrimination in the Labour Market – states at Section 9.2. that 'the Act does not prevent measures being taken with a view to improving employment opportunities for persons of a specific race, skin colour, religion, political opinion, sexual orientation or national, social or ethnic origin, age or disability by virtue of other legislation, rules other than legislation and other public measures. Such special measures require legal authority and are primarily to be taken by the minister through public projects. This provision is primarily directed at the public sector and general projects improving integration of ethnic minorities.'[89]

The right to take special measures does not apply to private employers who want to improve employment opportunities for marginalized groups. Even if at declarative level positive actions oriented to religion non-discrimination are possible, the law forbids private employers to collect data on the religion of their employees, so that positive actions are impossible.

The *Finnish* Non-discrimination Act, amended in 2014, obliges 'all public authorities and those private sector organizations using public power or performing public administrative tasks, providers of education and those employers who employ more than 30 employees, to take

87 *Ibidem.*

88 'Country Report Non-discrimination- The Netherlands' (2016), p. 72.

89 'Country Report Non-discrimination- Denmark' (2016), p.73.

steps to foster equality on all grounds'[90], including religion, according to equality plans. The Non-Discrimination Ombudsman supervises compliance with these equality plans. But the limitation is obvious: the task of equality planning 'does not extend to the Lutheran or Orthodox Church or those private companies that employ fewer than 30 employees using public power or performing public administrative tasks'[91].

The notable exception is represented by *Northern Ireland*, who has the most comprehensive positive actions provisions under the Fair Employment and Treatment Order, reglementing employment in the UK. The Order's provisions 'resulted from US pressure on successive UK Governments to take steps to deal with the entrenched economic inequality experienced by Northern Irish Catholics.'[92] Employers with more than 10 employees are under an obligation to monitor the religious composition of their workforce. If there is not 'fair participation' from both the Catholic and Protestant communities, then there is a legal duty to take 'affirmative action', according the Fair Employment and Treatment Order[93].

And as a final detail, in *Sweden*, positive measures related to religion are represented by the fact that the members of certain religions can refuse military service.[94]

4. Conclusions

The two Directives adopted in 2000 by the European Union, prohibiting discrimination on grounds of racial or ethnic origin, religion or belief, age, disability and sexual orientation, have produced a minimal

90 'Country Report Non-discrimination- Finland', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-fi-country_report_nd_final.pdf, accessed October 2016, p.55.

91 *Ibidem*.

92 'Country Report Non-discrimination - UK' (2016), p.69.

93 see the case study on this subject in Chapter six of 'Positive Action Measures. The Experience of Equality Bodies', Equinet, the European Network of Equality Bodies, Brussels (2014), available online http://www.equineteurope.org/IMG/pdf/positive_action_measures_final_with_cover.pdf, accessed October 2016.

94 ,Country Report Non-discrimination- Sweden', European Commission, DG Justice, Brussels (2016), available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/ad_2015_country_reports/2016-se-country_report_nd_final_en.pdf, accessed October 2016, p.70.

uniformity in national law systems, enhancing a nondiscriminatory environment for all individuals living in the EU. The transposition of the Directives presented significant challenges to the existing national approaches to combating discrimination. The focus of this paper was on combating discrimination on the ground of religion in the context of social security, task performed by the Equal Employment Directive. As we have seen, even though all countries were obliged to transpose the Directives, due to their minimalistic character, a number of discrepancies remain among the national legislations.

Most of the discrepancies around the implementation of the provisions of the Equal Employment Directive rest on the interpretation and application of three concepts: occupational requirements, ethos based organizations and positive actions in report to non-discrimination on the ground of religion. They represent the exceptional cases in which different treatment of persons does not constitute discrimination. First of all, as we have seen, in different Member States, churches and other public or private ethos based organizations may treat people differently on the basis of their religion or belief. Such different treatments do not constitute discrimination where, following Article 4 of the Equal Employment Directive, in exercising these activities a person's religion or belief constitutes a genuine, legitimate and justified occupational requirement, having regard to the organization's ethos. France and Sweden do not provide an exception for employers with an ethos based on religion or belief. Quite the contrary, in Greece, Ireland and Italy the exceptions are considered to be too wide. Germany, Austria, Italy, Spain and Hungary offer a great deal of liberty to Catholic Churches (and not only to them) in internal employment affairs, while the Orthodox Church of Greece did not oppose in Court, even when atheistic professors where allowed by law to teach religion in schools.

Secondly, another key issue in the implementation of the Directive is the manifestation of religious belief through clothes or symbols. A growing number of case law was recorded in direct connection with the concept of state neutrality, offering a strong vision of secularism in France, Sweden and Estonia. And thirdly, positive action on the ground of religion is to be seen, in the majority of countries, in direct conflict with the right to privacy. As a matter of consequence, positive actions in

this field are an exception, notably found in Northern Ireland, but also, in a smaller manner, in Sweden.

This paper has offered several case laws regarding discrimination on the ground of religion, resulted from the implementation of Equal Employment Directive in EU countries. The appeal to justice for situations of discrimination on religious grounds is becoming more frequent, although the number of cases in some countries remains very low (in the new EU countries, among others in Romania, Slovenia or the Baltic States) or focuses on some grounds of discrimination in particular, to the detriment of the others. From this point of view, discrimination on the ground of religion still remains one of the less contested domains, but nevertheless important. Lack of awareness of rights can be an explanation, for which providing examples of good practice can be a solution, very much needed in many countries across Europe.

Bibliography

- 'A comparative analysis of non-discrimination law in Europe', European Commission, Directorate-General for Justice and Consumers, Directorate D — Equality, Unit JUST, Brussels (2016) available online http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/comparative_analysis_nd__2015.pdf, accessed October 2016.
- 'Charter of Fundamental Rights of the European Union', *Official Journal* 2016/C 202/2 (2016) available online
- http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=uriserv:OJ.C_.2016.202.01.0389.01.ENG&toc=OJ:C:2016:202:TOC, accessed October 2016.
- 'Council Directive 2000/43/EC implementing the principle of equal treatment between persons irrespective of racial and ethnic origin', *Official Journal* 2000/L180 (2000) available online http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32000L0043:en:HTML, accessed October 2016.
- 'Council Directive 2000/78/EC establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation', *Official Journal* 2000/L/303 (2000) available online http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:32000L0078&from=en, accessed October 2016.

- 'Country Reports Non-discrimination', European Network of legal experts in gender equality and non-discrimination, European Commission (2016), database for all EU countries available online: http://ec.europa.eu/justice/discrimination/document/index_en.htm#experts-countryreports2015, accessed November 2016.
- 'Consolidated version of the Treaty on European Union', *Official Journal* 2016/C 202/1(2016) available online http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=uriserv:OJ.C_.2016.202.01.0001.01.ENG&toc=OJ:C:2016:202:TOC#C_2016202EN.01001301, accessed October 2016.
- 'Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms', Council of Europe, Rome (1950) available online http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf, accessed October 2016.
- 'Opinion of the European Union Agency for Fundamental Rights on the situation of equality in the European Union 10 years on from initial implementation of the equality directives', European Agency for Human Rights, FRA -Opinion 1/2013, Viena (2013) available online http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2013-opinion-eu-equality-directives_en.pdf, accessed October 2016.
- Reading Peter, 'European Union law', Academy of European Law on behalf of DG Justice, available online http://www.era-comm.eu/anti-discri/e_learning/kiosk/dokuments/Anti-discri-print.pdf, accessed October 2016.
- Pieters, Danny, 'Acomodating social security and freedom of religion', *European Journal of Social Security*, Volume 17, no. 3 (2015), pp. 316-337, available online http://www.ejss.eu/pdf_file/ITS/EJSS_17_03_0316.pdf , accessed October 2016.
- 'Positive Action Measures. The Experience of Equality Bodies', Equinet, the European Network of Equality Bodies, Brussels (2014), available online
- http://www.equineteurope.org/IMG/pdf/positive_action_measures_final_with_cover.pdf, accessed October 2016.
- 'Universal Declaration of Human Rights', United Nations, New York (1948) available online http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=eng, accessed October 2016.

RELIGIOUS AND CONSCIOUS FREEDOM IN PUBLIC MENTALITY THROUGH THE PERSPECTIVE OF OUR LORD JESUS CHRIST'S CRUCIFIXION

Iacob COMAN, Poet, Ps. Ass. Prof. PhD
iacob_coman@yahoo.com

Abstract
The present study, entitled *Religious and Conscious Freedom in Public Mentality Through the Perspective of Our Lord Jesus Christ's Crucifixion*, is considering in proposing an alternative to the classic approach regarding religious and consciousness rights. Jesus Christ's trial and His crucifixion captures a complex of circumstances and elements in which we find abundantly the issues of religious freedom, freedom of conscience, and, last but not least, of public mentality. Due to this, we have decided in this study to highlight the above mentioned in the biblical text by using them as a reality that will determine our research on today's rights and on the power of the public mentality.
In this context, the study begins with a more elaborate introduction to authority and freedom and how they are managed by those concerned. This introduction prepares the climate in which we will develop the basic ideas of religion and conscience. These ideas are the following: the conscience and religiosity of the crowd, the empire of instigation and the crowd, and the true relationship between law, legislator and the public conscience. Subdivision instead of conclusions concludes the circle of our approach regarding religious and conscience rights, proving that the contemporary struggle for these is a late replica of the theatre of abuse and injustice committed in the trial of our Lord Jesus Christ.
Keywords: freedom of religion, freedom of conscience, social conscience, instigation, law, legislator, secularism

---

Introduction

This study aims to capture the public mentality in theses and antitheses with religious authority, the authority of the legislator and the authority of the law. The idea of religious freedom and conscience as generally known is in fact more a conventional option for those who want political and religious power and less freedom in itself. Religious leaders claiming the right to religious freedom and conscience are in fact the most powerful masters over the conscience and freedom of believers, of those who make up the religious group they are leading. This option is very well camouflaged by political power, a power that has never been alien to the singular interests of religion or the common interests of religion and politics. Superior to religious leaders who exercise authority over religious conscience and freedom of those who make up their organization, political leaders control all religions within their authority. This makes possible the synergy of the "civilian" with that of the "religious", forming the authoritarian note of the secular, authority that absolutely rejects any form of religious freedom or conscience in favor of the freedoms offered by it. "Little by little, the different areas of existence – political, social, cultural – are emancipated so that the "religious" becomes a simple compartment of the latter."[1] To sum up, the political-religious authority offers *freedoms*, not *the freedom*. Or the freedoms have the purpose of eroding the revolt and causing people to consent to the consciousness chaining. We are witnessing a struggle for moral and political profit, a struggle between state authority and religious authority. "The present state is no longer the natural ally of the Church, for it has ceased to be the Christian state. The comradeship is hybrid; and cooperation will only be an everyday struggle, unrelenting, where each party tries to steal from the other maximum benefit."[2] This is the situation that should be discussed in circles claiming interest in religious and conscience rights.

In the same vein, a mere evocation of the most important decrees of Christian liberty and confinement in history is sufficient to prove the above-mentioned without the right of appeal. The most important

1 Oliver Clement in Ioan I. Ică jr., Germano Marani, *Gândirea Socială a Bisericii (Social Thinking of the Church)*, DEISIS Publishing, 2002, Sibiu, p. 509.

2 Nae Ionescu, *Teologia – Integrala publicisticii religioase (Theology - Integral Religious Journalism)*, DEISIS Publishing, 2003, Sibiu, p. 548.

ecumenical synods in Christian religion were convened and chaired by secular rather than religious authority. "The First Synod, from Nicaea, in Asia Minor (May-June 325) convened by *Emperor Constantine the Great*, the Second Council of Constantinople (May-July 381) convened by the *Emperor Theodosius*, the Third Council, the Council of Ephesus (June-July 431) convened by *Emperor Theodosius II*, the Fourth Council of Chalcedon (October 8 - November 1, 451), convened by *Emperor Marcian*, the Fifth Council of Constantinople II (May-June 553) convened by *Emperor Justinian the Great* (527-565), the Sixth Council or Constantinople III (November 680 - September 681), convened by *Emperor Constantine IV* (648-685), and the Seventh Synod or Nicaea II (September-October 787) is convened by *Empress Irina* (780-790)."[3] We note that the decrees that pertained to Christian religion were initiated by the political power. This power seems more interested in the way believers believe, than those who cared for the believers. Subsequently, those who persecuted the faithful decided to excommunicate those who did not subordinate the conscience to *their* conscience, and the religious freedom to *their* freedom. Although this conclusion can be considered as simplistic, it cannot be ignored. This phenomenon has repeated itself in the history of Christianity in the Roman Catholic Church when the Protestants appeared, repeated in the Protestant Church when the neo-protestant appeared and continues to repeat with every new group claiming freedom of conscience and religious freedom.

This is the context that plays a very important role when talking about the public mentality. But, also in this context, we are not allowed to confuse the public mentality with the controlled and determined public mentality. *Public mentality* is very prosaic and rudimentary: *to live, to have what to eat, to be as happy as we can, to worship as we think, etc*. In the area of this mentality, there are never conflicts, or if there are they are very insignificant. The public mentality that is generally spoken about is not this, but it is the controlled and determined one. Instigators who need religious capital, political capital, financial capital and authoritarian capital suggest that the controlled and determined public mentality is the

3 Ioan Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă (Dictionary of Orthodox Theology)*, Publishing House of the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, 1994, Bucharest, pp. 335-360.

real one and should be taken into account, or in fact if these instigators were not, people would be very honest one with another.

In this study we propose a perspective on the public mentality regarding religious freedom and conscience in the light of the event of the crucifixion of Jesus Christ. On that occasion people's attitudes are surprised in such a complex and complete way that everything that is happening today is a replay in another time of the same attitudes. "The thing that has been, it is that which shall be; and that which is done is that which shall be done: and there is no new thing under the sun." (Ecclesiastes 1:9) So we will deepen the idea of consciousness and religiosity of the crowd, surprising the behavioural atmosphere from the crucifixion of Jesus Christ. Secondly, in order to have honest appraisals on the public mentality, we will question the idea of instigation in association with the public mentality and how it works in times of crisis. The last part of our study gives us insight into the connection between law, legislator and public conscience.

Consciousness and Religiosity of the Crowd

When we talk about the consciousness and the religiosity of the crowd, we are talking about a metaphysical trait that is latent in every individual within a society, a feature which, under certain conditions and determinations, becomes very evident both at the level of awareness and behavioral level. It's about something like a patriotic feeling or a sense of reprisal. It is a feeling, a spirit, an unidentified inner sense that gives security and stability to a community. "Whatever spirit is like a separate world, self sufficient, independent of anything else created, including the infinite, expressing the universe, it is as durable, as permanent, as absolute as the universe of creatures."[4] This consciousness has no exact reference system and is not determined by reason. It can easily respond to simple impulses, sometimes responds to incitement or manipulation. Whatever the situation, it wants to be out of control, recognizing that the only leader is **anger**. However, the situation and collective manifestation do not respond to individual desires, but the individual is given the

4 Paul Hazard, *Criza conștiinței europene – 1680-2725 (Original title – La Crise de la conscience européenne)*, Humanitas Publishing, 2007, Bucharest, p. 424.

opportunity to believe and hope. After such manifestations, in general, the individual remains disappointed. There is no successful encounter between what has been hoped for and what has actually been achieved.

When we talk about the consciousness and the religiosity of the crowd, we also talk about the moments when the collective man refuses his intelligence, refuses his mercy, refuses his system of thought and understanding, replacing them with a living that calls for the ultimate sacrifice. In a way, the consciousness and the religiousness of the crowd produce heroes, produce martyrs, but at the same time produce lynching, produce chaos. In such situations, it is not judged whether martyrdom worths anything, whether it is justified or not, most important in the whole equation is to die. Only then is the movement of social conscience justified, it has prestige and reputation. In these cases we talk about the satisfaction of the consciousness of the crowd. It needs heroes, needs a sacrifice, needs evocations, and needs guilty ones. Also, this consciousness and religiosity of the crowd needs someone who knows how to remember beautifully and tendentiously the content of the event in a manner so that the inwardness of the crowd is satisfied. Such a discourse was made by priests and scribes when they asked for the guarding of the grave of Jesus Christ: "Now the next day, that followed the day of the preparation, the chief priests and Pharisees came together unto Pilate, saying, Sir, we remember that that deceiver said, while he was yet alive: After three days I will rise again. Command therefore that the sepulchre be made sure until the third day, lest his disciples come by night, and steal him away, and say unto the people, He is risen from the dead: so the last error shall be worse than the first." (Matthew 27:22-24) This news of guarding the tomb would bring peace and satisfaction to the movement of the crowd; there are no solutions to claiming and rehabilitating the One whom the crowd wanted killed.

Public conscience and religiosity is quite difficult to control, but quite easy to instigate. In the "mass", man behaves very differently from situations when he is lonely and is willing to behave in ways that otherwise would condemn him. The demonstrators are all of the same "group" of blood. In other words, consciousness and public religiosity have always rebellious character. Leaders who manage the conscience and religiosity of the crowd are very tempted not to be correct. The mischief of those

who manage the conscience and the religiosity of the crowd always brings benefits to the "mass of people" and the honest man will remain disappointed. The consciousness of the crowd is easily transformed into methodology that sets unecesary laws, but they serve the private interests of those who take advantage of the crowd's movement and its "danger" by manipulation. The Jewish leaders took advantage of the movement of the crowd and asked Pilate a sentence on Christ, a sentence that only responded to their interests. "The greatest guilt and heavy accountability laid on those who were in the highest positions of the nation, who were depositories of sacred debts, which they now betrayed so despicably. In comparison to these, Pilate, Herod, and the Roman soldiers almost did not know Jesus. They sought to please priests and rulers when they were so violent to Christ."[5] The event of the trial and condemnation of Jesus Christ thus becomes a parable in which are found most of the riots in history, revolts whose truths are spoken extremely little or at all. Offenders were always found so that for the soul of the crowd and its anger be transformed into a climate of prosperity for "all" and especially for instigators, but seldom, or almost never, the offenders were held accountable. As a contemporary specimen of this thesis, the revolt of miners from the Jiu Valley and the rebellion of Romanians and Hungarians in Târgu Mureş, the violence between Greek Catholics and Orthodox regarding some ecclesiastical properties, remain. People died, found guilty, etc. but the culprits are untouchable.

The crowd has no problem with religious and conscious pluralism. People live as good neighbours no matter how different they may be in terms of religion and conscience. The problem occurs when it is tendentiously spoken about this by those who manage crowd movement. Also, the situation becomes even more complicated when these leaders use individuals who want the indictment of those who think differently. This attitude of the leaders has in some cases created situations out of the ordinary: the ignition of places of worship[6], violence against people who spoke innocently of Christ, etc. The capture of Jesus Christ and the beginning of the path of pain for Him were made under these conditions:

5 Ellen G. White, *Hristos, Lumina Lumii (Christ the Light of the World)*, 1981, Bucharest, p. 730

6 Between 1996 and 1998 I was pastoring a church in the village of Şerbeni, Mureş County. The professional training and harisma that I have shown have stirred the curiosity

"And while he yet spoke Judas, one of the twelve, came, and with him a great multitude with swords and staves**, from the chief priests and elders of the people...** In that same hour said Jesus to the multitudes, Are you come out as against a thief with swords and staves for to take me? I sat daily with you teaching in the temple, and you laid no hold on me." (Matthew 26, 47, 55) When speaking in the Temple or elsewhere the climate was full of tolerance, no one had violent motions other than instigators - that is, priests, scribes and other leaders. For this reason, as we shall see later, religious and conscious rights must oblige religious leaders to responsibility and accountability. At the same time, the right must be taken from them harshly, to deal with religious or conscientious education to the detriment of others. Politics and religion have no right to claim love for a system of thinking by asking hatred for another system of thought. Social consciousness does not "know" to hate and persecute the fellow, it is taught to do so.

Freedom of conscience and religious freedom must be mindful of the formation of generations to respect those who have a different religious orientation, those whose conscience does not allow for similar or identical behavior. Only actions that undermine the social good must be rethought, but the obstruction of conscience and religious freedom is not allowed to dominate it nor use it for unprofitable advantages.

The Crowd Under the Instigation

The problem of instigating the crowd can be controversial and difficult. The crowd can be instigated in dissatisfaction, revolt, in knowing only what its instigator wants, or simply knowing. When talking about freedom of conscience and religious freedom, we generally have to deal with instigating to know the way the religious and political leaders wish, and with an instigation to resonate with the dissatisfaction of the religious/ political leader, the instigation can degenerate into forms of violence and rebellion. After several research in our specialty, theological-philosophical, we came to the conclusion that this behavior should be

of some villagers who came to the church during my service. This has so strongly provoked the rage of other religious leaders in the village that one evening a villager was sent to fire my church, which he did. Cases of this kind are not even isolated!

called "confessional hatred" and "humble spiritual hatred". We are dealing with a very unethical reality in the most successful behavioral packing through which manipulation of religious groups is always a complete success. This behavior always creates a very pleasant and thoughtful picture of the leaders who mastered it, which is why the honest behavior of the other leaders is judged by the crowd as indifference. Leaders, in general, are most fully equipped with this form of existence and behavior, and their common purpose is capable of eliminating any divergence. "And the chief priests and scribes stood and vehemently accused him. And Herod with his men of war set him at nought, and mocked him, and arrayed him in a gorgeous robe, and sent him again to Pilate. **And the same day Pilate and Herod were made friends together**: for before they were at enmity between themselves." (Luke 23:10-12) The divergences between the leaders of the Jews who did not like the Roman rule and the Roman rulers settled very promptly. Even the differences between Pilate and Herod were resolved immediately. The consciousness of the crowd was now in their hands.

The empire of instigation consists of the pleasure of leaders to falsely create the image that good agreement between people hangs on them. Instigation, that is to say, "deliberately bringing to a state of agitation, exhorting to hostile actions"[7] is one of the most unethical forms of leadership and, at the same time, one of the best-assimilated methods of satisfying the crowd. From the point of view of our human judgments, this reality has successfully secured the crucifixion of Jesus Christ. Confessional hatred has perfected the love of the masses for corrupt, envious and hateful fellows. This scene is a mirror in which, if we look at the 21st century, we will find ourselves in the smallest detail.

The empire of instigation enriches the crowd of self-consciousness, reason, righteousness, mercy and, last but not least, makes it capable of frightening confusions: hatred takes on service valences to God, revenge is identified with obedience to God, violence is mistaken with a divine mission, the purity of the heart is confused with demonic sincerity. This is the situation determined and maintained by *confessional hatred* and *humble spiritual hatred*.

7 The Explanatory Dictionary of Romanian Language: link https://dexonline.ro/definitie/instiga

This attitude has the highest valences to the "actors" on the "scene" of the crucifixion of Jesus Christ. The process of the crucifixion of Jesus Christ remains the most complete evidence of freedom of conscience and religious freedom in the public mentality because it is the situation in which Satan is involved in the most incisive and violent way possible. "Satan's character was not clearly revealed to angels or sinless worlds until the death of Christ."[8] Pilate, however, was fretful into his conscience and sought a more successful solution, but the empire of instigation dominated the crowd so that everything was lost. "… He tried to compromise: "I will therefore chastise him, and let him go." (Luke 23:16, 22) He hoped that the crowd would be satisfied with lesser, not capital punishment, and that their thirst for blood would be satisfied when they saw his bloody back."[9] However, the violence of public consciousness seemed to be un-sensitized.

The Bible notes that "from thenceforth Pilate sought to release him. But the Jews cried out, saying: If you let this man go, you are not Caesar's friend: whosoever makes himself a king speakes against Caesar. When Pilate heard these words, he brought Jesus out; and he sat on the judge's seat in the place called "Pavement", but in the Hebrew: "Gabbatha." And it was the preparation of the passover, and about the sixth hour: and he saith unto the Jews, Behold your King! But they cried out, Away with him, away with him, crucify him. Pilate saith unto them, Shall I crucify your King? The chief priests answered, We have no king but Caesar. Then delivered he him therefore unto them to be crucified. And they took Jesus, and led him away." (John 19:12-16) The empire of instigation placed in public conscience by religious leaders took forms of excessive authority. The one who had the right and the authority to say **yes** or **not** has come to make declarations ordered by the crowd. The instigators of the Jewish crowd become the instigators of the Roman authority. "You are not Caesar's friend!", "they said this as if they cared for Caesar, whom they really hated and wanted dead, to be released from his dominion. But here they are as the defenders of Caesar's empire…"[10] The power

8 Ellen G. White, *Hristos Lumina Lumii (Christ the Light of the World)*, p. 756.

9 John R. W. Stott, *Crucea lui Cristos (Original title - The Cross of Christ)*, The Romanian Missionary Society, 1992, Wheaton, Illinois, U.S.A. p. 49.

10 William Macdonald, *Comentar la Noul Testament (Comment on the New Testament)*, CLV – Christliche Literatur-Verbreintung, 1998, Bielefeld, p. 380.

of instigation thus becomes the ultimate authority and "justice" upon which no one can come back. Nothing is more irrevocable than the unity of an instigated crowd in which leaders unleashed anger, rebellion and vengeance.

The empire of instigation is the constant of the world after the expulsion from Heaven. In fact, the drive out of Heaven begins with a successful instigation to disobedience. "Now the serpent was more subtil than any beast of the field which the LORD God had made. And he said unto the woman, Yea, hath God said, Ye shall not eat of every tree of the garden? And the woman said unto the serpent, We may eat of the fruit of the trees of the garden: But of the fruit of the tree which is in the midst of the garden, God hath said, Ye shall not eat of it, neither shall ye touch it, lest ye die. And the serpent said unto the woman, Ye shall not surely die: For God doth know that in the day ye eat thereof, then your eyes shall be opened, and ye shall be as gods, knowing good and evil." (Genesis 3:1-5) Lucifer then laid the foundation for what was going to happen in the trial of Jesus Christ and the bases of everything that is happening today. Controlled public mentality[11] about freedom of conscience and religion is the very successful expression of confessional hatred and spiritual hatred, while the free public mentality, ie uninfluenced by some leaders, is a peaceful and tolerant one.

In conclusion, we have to note that the religious and conscious freedom that exists natively in the public mentality is foreign to the religious and conscious freedom that exists in the instigated public mentality. Dialectics at the level of religious leaders – pastors and professors of theology and dialectics at the level of political leaders on public mentality is often a disorientation one, attracting public attention to something apparent. In fact, the public mentality about freedom of conscience and religion is a true reflection of how leaders think and act. This subjective reality escapes, generally, from the scope of the legal formulations, and remains a subjective upper-law exercise, a kind of authority that cannot be controlled and less accountable.

11 That is, masses who have consciences protected by leaders not by the Holy Scriptures are very homogenized masses and awaiting the revolt for the rights of the conscience of those who manipulate and master them.

The Law, the Legislator and the Power of Social Consciousnesse

There is no law! What we know as the law is in fact a convention between the legislator and the social consciousness. The law has become a chess position, a state of mutual chess: with the help of law, social consciousness keeps political and religious leaders in chess, and with the help of law the social consciousness is kept in chess position. But when the situation demands it, both religious or political leaders and the movement of the public mentality, that is, the uprising of social conscience, can change the law. This reality makes what we know as the most definite and sure protector, the law, to be the most uncertain and most negotiable. Religious and conscious freedom is as safe as the law is safe, ie uncertain at absolute level. It does exist, however, because of mankind, which is not yet fully controlled by instigators. When they can control and charm absolutely, religious and conscious freedom will only exist if it fully serves the interests of those who lead.

The above picture appears clearly and without a flaw in the trial of our Lord Jesus Christ. The "guilty" is first presented before religious authority. There is the judgment of Jesus Christ. "Now the chief priests, and elders, and all the council, sought false witness against Jesus, to put him to death; But found none: yea, though many false witnesses came, yet found they none. At the last came two false witnesses." (Matthew 26:59-60) The religious authority made up of priests, elders, and synod found no blame according to the law, and yet Jesus had to die. "The Sanhedrin brought Jesus where it wanted. Contrary to all Jewish and Roman laws, they began to punish the accused themselves. They spit Him in his face, beat Him with their fists, and slapped Him. They continued this, rejoicing in their deeds."[12] Here again is a picture of the phrase: there is no law! The convention between the legislator and the power of exacerbated public mentality was the ultimate authority. In this reaction of the religious authority at that time there is generally found the religious policy promoted by those who conceal their own interests in the conscience of men. Decrees of religious freedom and freedom of conscience must first be given to the mind and conscience of religious

12 John F. Walvoord & Roy B. Zuck, *Comentariu al Noului Testament (Commentary on the New Testament)*, BEE Foundation Romania and Multimedia Publishing, 2005, Arad, p. 83.

leaders. It is necessary to have a phenomenon at the level of responsibility of the shepherds and priests to transform their authority to dominate the conscience of the faithful in the authority to keep them, to love them. Even if they leave the constant denomination, the pastorate and the love must remain.

Secondly, Jesus was brought to trial before the Roman authorities. The Roman authority, superior to Jewish law, was able to confirm or refute the decision taken by the Synod and the High Priest. "And Pilate, when he had called together the chief priests and the rulers and the people, said unto them, Ye have brought this man unto me, as one that perverteth the people: and, behold, I, having examined him before you, have found no fault in this man touching those things whereof ye accuse him." (Luke 23:13-14) The representative of Roman law and authority of the Roman law finds innocent Jesus Christ, but Jesus was to be killed. There is no law! Pilate's attitude did not refer to the religious or consciousness of Jesus Christ but to the instigators and the instigated. He sought to reach a convention between him and the Jewish leaders, a convention to lose as little of the common interests, no matter what the law said." The Roman jurist, Pilate, finds three times the innocence of Jesus. At the pressure of the accusers, Pilate reacts first through an elusive maneuver: he wants to pass the case to Herod. Then he makes them a concession: beating for the innocent Jesus. But both, the evasive maneuver and the concession, already let known that Pilate is weak and can be manipulated."[13] Finally, he consents to the murder of Christ. Religious and conscious rights must not be politicized. They cannot be counted as methods of obtaining political points. As we are talking about the borders of a country, which inherently are subject to the belief of any political orientation, so must religious and consciousness right be taken into account; an intrinsic situation that does not vary from government to government. The individual is the only sovereign over his religion and his conscience. This sovereignty must not be undermined by any authority, be it religious, civil, or the public mentality regarding these freedoms. Unfortunately, the law cannot ensure this.

13 Gerhard Maier, *Comentariu biblic, volume 4-5, Evanghelia după Ioan (Bible Commentary, Volume 4-5, The Gospel of John)*, Lumina Lumii Publishing, 1999, Korntal, Germania, p. 949.

Third, and probably the most significant, is the role of the public mentality in the condemnation of Jesus Christ. As mentioned above, we are talking about the instigated mentality. The consciousness of the crowd was hatched by religious leaders so that **truth** was the truth established by leaders, **freedom** was the freedom established by leaders and **law** was the attitude established by those who held their public consciousness. The power of the public mentality interrupts the dialogue, something specific is not known, and something specific is not desired. The event is under the pressure of a situation that can be easily dropped out of control, which is why something needs to be done, something that can be positively assimilated by the instigated. "And he said unto them the third time, Why, what evil hath he done? I have found no cause of death in him: I will therefore chastise him, and let him go. And they were instant with loud voices, requiring that he might be crucified. And the voices of them and of the chief priests prevailed." (Luke 23:22-23) We see how authoritative the public mentality is when it is challenged. "It seems, John Stott notes that the same villains that received Jesus with shouts and cheers in Jerusalem on Palm Sunday cried after five days to be killed."[14] We are witnessing some very precipitated moments. The law, the human right to existence, the confirmation of innocence are no longer the subject of decision-making power. The decision will be the result of negotiation between those who thought themselves above the law.

"Pilate therefore went forth again, and said unto them, Behold, I bring him forth to you, that you may know that I find no fault in him. Then came Jesus forth, wearing the crown of thorns, and the purple robe. And Pilate said unto them, Behold the man! When the chief priests therefore and officers saw him, they cried out, saying, Crucify him, crucify him. Pilate said unto them, take him, and crucify him: for I find no fault in him. The Jews answered him, <u>we have a law</u>, and by our law he ought to die, because he made himself the Son of God. When Pilate therefore heard that saying, he was the more afraid." (John 19:4-8) "The general meaning of this proposal is very clear: Pilate does not want to execute an innocent."[15] But neither wants to defend Him. Pilate is willing to offer

14 John R. W. Stott, *Crucea lui Cristos (Original title - The Cross of Christ)*, p. 51.

15 Gerhard Maier, *Comentariu biblic, vol. 6-7, Evanghelia după Ioan (Bible Commentary, Volume 6-7, The Gospel of John)*, Lumina Lumii Publishing, 1999, Korntal, Germania, p. 781.

Him to them to be killed. This clearly highlights the fact that between Pilate's conscience and law was not the most successful relationship, whereas between his consciousness and the pressure of the instigators there was a relationship with predisposition to negotiation.

We are witnesses to the fact that Pilate leaves the execution of Jesus Christ in the hands of the crowd, but "how an innocent according to the legal sentence can still be executed? We note: the decision falls in the political field and not in the effective enforcement of a sentence."[16] The revolted social consciousness is always a political power that is above the law. Managing it does not mean truth but always takes into account the interests of politics, interests that are not neglected. "*Their* cry, *their* request, *their* will; in front of them, Pilate capitulated. He was about to let Jesus go, but he wanted, at the same time, "to please the people".[17]

Jesus was judged on the basis of the law which protected Him because He was innocent. But the triple alliance of religious leaders, political leaders and public mentality provoked for once again the lack of importance of the law. In any contemporary crisis on religious freedom and conscience the final decision does not belong to the law but to the same alliance. Political leaders do not have the ability to escape from their own belief in favor of the authority of the law. Legislators do not have the capacity to rule in the spirit of the law. Religious leaders do not have the capacity to give up the sympathy of the masses in favor of God's sympathy. These things make it impossible to quell the public mentality that needs sensation, murder, quietness in exchange for uncontrolled madness.

Instead of Conclusions

Religious and conscious freedom is a fragile built convention. It is managed by religious leaders, political leaders and the crowd instigated as a continuing threat in a tri-reciprocity. No one can make use of the law because he feels threatened. For this reason negotiation is the success that places the individual in the fragile area of the existence of religious and of conscience freedom. This situation is very fragile because it keeps you

16 Gerhard Maier, *Comentariu biblic, vol. 6-7, Evanghelia după Ioan (Bible Commentary, Volume 6-7, The Gospel of John)*, Lumina Lumii Publishing, 1999, Korntal, Germania, p. 782.

17 John R. W. Stott, *Crucea lui Cristos (Original title - The Cross of Christ)*, p. 50.

under threat. Under these out-of-law conditions, in contemporary society we cannot speak about rights of conscience, they are in fact favors. There are favors of those who have placed themselves above the law and built the psychological field of the threat. Being free in your consciousness requires you to have the tenacity of managing the threat for your benefit and for the benefit of the one who threatens you. The more the meeting point between your benefit and of the one who threatens you is successful the freer you seem to be in your consciousness. In fact, freedom of conscience is the power of every individual to become accustomed to living under threat. Complementary to this reality, religious rights are discussed. When we talk about strictly honest religious rights, we are not even talking about favors, but about being tolerated. The totalitarianism of the out-of-law threat and above it has a much tougher word for religious rights than for rights of conscience. If a man drunk is singing on a bench or falls on a sidewalk, no legislator notices him, but if a man of a superior state, awake, sings on a bench, the legislator sees him and silences him. From this prosaic example, the attitude of the contemporary law on religious rights can be extended to very embarrassing situations.

Religious attitudes are no longer protected by law or authorities. The very notion of religion "... presupposes a connection - a real operative connection - between the relative and the Absolute, an Absolute already participant in the divine message establishing that religion."[18] The philosophy of the existence of contemporary society relativises more and more the idea of absolute both at the level of faith and moral level. Because of this, religion, ie, the connection between the relative, that is, the man, and the Absolute, that is God or Idea, must be eliminated. Today, different from the attitude towards consciousness where favours can be made, the attitude towards the religious law is just tolerance and will be totally forbidden when political leaders, "religious" leaders, and the crowd instigated will ask for it. "The place of religion and the Church in the life of society is taken by science and state."[19] In such cases, the law will no longer be able to operate in any way. The road to this finality is very well built by the tendency towards secularism, to the

18 Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor (Europe and the Encounter of Religions)*, Polirom Publishing, 2005, Bucharest p. 22.

19 Dumitru Popescu, *Hristos Biserică Societate (Christ - Church - Society)*, Publishing House of the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, 1998, Bucharest, p. 70.

emptying of man of all kinds of spiritual reminiscences. The human rights charter, the film industry, the synergies of "obligatory" mentalities regarding family, religion, humanity and gender, postmodern political orientation, postmodern theological orientation, etc., all these impose with a harsh yoke the acceptance of secularism, that is, the annulment of any right of conscience and religiosity. "Secularization is therefore equally the daughter of Athens and Jerusalem. Its beneficial effects are obvious. Liberation from clerical trusts has enabled the exploration of the physical universe and human psyche in the West. [...]And yet, little by little, there are other repercussions: they are called the loss of meaning and the courage to live, the destruction of the traditional symbolism of the relationship between man and woman, between father, mother and children."[20] At the procession of the crucifixion of Jesus Christ it is observed, for those who are interested, the most correct and complete phenomenon.

Under these circumstances, it is necessary to consider to what extent religious freedom and conscience justify the need for laws. Perhaps a pacifist climate between religious leaders, political leaders and public mentality would provide a much more successful outlook on living together, of those we believe differently and behave differently.

Bibliography

- Bria, Ioan, *Dicţionar de teologie ortodoxă (Dictionary of Orthodox Theology),* Publishing House of the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, 1994, Bucharest.
- Clement, Oliver in Ioan I. Ică jr.-Germano Marani, *Gândirea Socială a Bisericii (Social Thinking of the Church),* DEISIS Publishing, 2002, Sibiu .
- Hazard, Paul, *Criza conştiinţei europene – 1680-2725 (Original title – La Crise de la conscience européenne),* Humanitas Publishing, 2007, Bucharest.
- Ionescu, Nae, *Teologia – Integrala publicisticii religioase (Theology – Integral Religious Journalism),* DEISIS Publishing, 2003, Sibiu.

20 Oliver Clement in Ioan I. Ică jr.-Germano Marani, *Gândirea Socială a Bisericii (Social Thinking of the Church),* p. 510.

- Maier, Gerhard, *Comentariu biblic, volumes 4-5, Evanghelia după Ioan (Bible Commentary, Volume 4-5, The Gospel of John)*, Lumina Lumii Publishing, 1999, Korntal, Germania.
- Maier, Gerhard, *Comentariu biblic, volumes 6-7, Evanghelia după Ioan (Bible Commentary, Volume 6-7, The Gospel of John)*, Lumina Lumii Publishing, 1999, Korntal, Germania
- Manolescu, Anca, *Europa și întâlnirea religiilor*, Polirom Publishing, 2005, Bucharest.
- Macdonald, William, *Comentariu la Noul Testament (Comment on the New Testament)*, CLV – Christliche Literatur-Verbreintung, 1998, Bielefeld.
- Popescu, Dumitru, *Hristos Biserică Societate (Christ - Church - Society)*, Publishing House of the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, 1998, Bucharest.
- Stott, R. W. John, *Crucea lui Cristos (Original title – The Cross of Christ)*, The Romanian Missionary Society, 1992, Wheaton, Illinois, U.S.A.
- Walvoord, F. John & Zuck B. Roy, *Comentariu al Noului Testament (Commentary on the New Testament)*, BEE Foundation Romania and Multimedia Publishing, 2005, Arad.
- White, G. Ellen, *Hristos Lumina Lumii (Christ the Light of the World)*, 1981, Bucharest.

HUMAN RESOURCES – ESSENTIAL COMPONENT OF THE COMPLEX SYSTEM WHICH CONSTITUTES SOCIETY

Emilia VASILE, Professor PhD
Athenaeum University, Bucharest, Romania
rector@univath.ro

Teodor Narcis GODEANU, Assoc. Prof. PhD
Spiru Haret University, Romania
narcis@godeanu.eu

Abstract
In the modern concept of "social management", the emphasis is mainly on the human factor, individuals ceasing to be viewed in isolation (the individualistic conception), but in their direct interpersonal relations with all the participants in the same collective (organization), indifferent the hierarchical position of each.
From a historical point of view, there is a certain stage in this process: the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century (the period of empiricism), characterized by the concepts of Taylorism (Frederic W. Taylor) and Fayolism (Henry Fayol) the concept of "scientific leadership" (reduced only to the enterprise), followed by the modern theory of the organization when the emphasis is placed on "human relations" within the organizational behavior.
Studies conducted in relation to organizational behavior are focused on the following directions: the individual as a component of a community; the influence of the community on the individual; the mutual influence of the individual on society; the role and nature of collectivities within the organization or organizational structure. Personnel management is analyzed in management work (social management) as a complex activity involving the existence of permanent relationships between people at different organizational stages of society, conceived as a "global organizational system".

Personnel management is a function of the organizational system that has to satisfy concurrently and harmoniously both the needs of the organization and the requirements and aspirations of each individual.
The rational use of human resources, which is of the utmost importance for the management of organizations, requires a series of concerns regarding: professional development and evaluation; orientation and selection; the judicious allocation of the organization's objectives; meeting the needs and aspirations of people in organizations.
Keywords: theory of the organization, the human factor and managing staff

---

1. The legal reforms that have been made to promote security and the dynamics of professional paths, profound changes due to the spectacular developments in science and technology, and in particular the globalization phenomenon have affected the labor market in all its aspects: political, social, legal, and including, the formation, education and use of human capital.

The dimensions and effects produced in society such major changes, some of them irreversible, have highlighted the urgent need for society, with all its material and spiritual components, to be approached as a complex system whose leadership should be achieved through a conscious regulation and its agreement with its functioning and development laws.

The leadership of the system that society represents is a "social function" that takes place in a determined social environment, in the framework of objective structures, within which both the ruling and the ruling ones act upon each other (in some relations feedback) in a conscious manner, in order to achieve the proposed goals (goals). Such leadership in society implies the highest commitment to all components of the system: material, financial, and especially the "human element", as people within certain social structures, objectives, and structures psychological, is the "conscious factor" acting in a precise direction, in order to achieve an objective (precise purpose).

Leadership, seen as a "complex process" of organization, coordination, guidance and control, determines the emergence and existence of a "set of relationships" that takes place within a "given

organizational structure" between all categories of operational and decision-making agencies. In fact, the act of leadership represents a permanent contact between the human factors involved in the process of realizing and managing the actions that are planned and realized in order to achieve the desired results (initially imagined and gradually materialized in successive stages of achieving the objectives). Within any organizational structure a "psycho-social environment" is created, which in turn will determine that the interpersonal relationships between all those involved in the actions undertaken are of a certain nature (the factor of unity of conception and realization).

In the modern concept of "social management", reported both in the whole social ensemble and in the various areas of concrete activity (economy, administration, scientific research, education, justice, etc.), the idea emerged that the management process is based, mainly on the "human factor"[1]. So, in this new conception, individuals cease to be viewed in isolation (individualist conception), but in their direct interpersonal relationships with all the participants in the same collective (organization) regardless of the hierarchical position of each.

The development (evolution) of these conclusions took place over time in the complex process of science, including social sciences and technology, gradually becoming the modern concept of management nowadays, when it is even a "science of leadership "that emerged and developed, especially in close connection with the economic activity of society but which subsequently extended to all other fields of activity, ie the" whole social system".

From a historical point of view, we can distinguish a certain stage, the first of the stages being "empiricism" characterized by simple, non-analytical observations of the changes that take place over time in the different concrete activities taking place in society, first of all in terms of economic activity, production of goods needed for living, gradually

1 See, for example, V. Gornescu, *Scientific Leadership and Human Factor in the Science of Society*, Bucharest, 1971, p. 301 et seq .; G. Moinescu, *Principal Problems of Human Resources Management in Romanian Public Administration*, Annals of Constantin Brâncuşi University of Târgul-Jiu, Juridical Sciences Series no. 2/2004; G. Gonea, Human Resources Management. Human Capital and Competitiveness, National Defense University „Carol I".

reaching more extensive findings, with emphasis on organizing, coordination and control.

From the end of the 19th century to the beginning of the 20th century, the empirical period, based more on the intuition and common sense of the business owners, is overcome, and a new conception emerges in this regard, efforts being directed towards rationalizing work and effective leadership of the enterprise.

In this context, Frederic W. Taylor, an engineer who aims to organize people's work rationally, is considered to be an integral part of the enterprise as a continuation of the machines used in the production process, but has the ability to create plus-value, meaning that it can be brought to a state of maximum productivity by intensifying its work.

So, taylorism has emerged as an organizational-technical conception that does not take into account the human element only in terms of increasing productivity.

Henry Fayol, considered by some to be the true founder of "science of leadership", has grounded his conception, starting from the level of the enterprise, but he has analyzed it as a whole of its functionality, thus broadening the conceptual content of the notion of "leadership" ". The approach and the definition of the functions of the enterprise and of its management, established as a unitary one, considering the enterprise as a self-contained body but also related to other bodies, the problem of the human factor remains confusing in this conception (although it is spoken but also about the human factor, but without further analysis on this subject, thus left in suspension).

Both taylorism and fayolism have grounded the basic features of the concept of "scientific leadership" (reduced only to the limits of the "enterprise"), but they are insufficient to be considered otherwise than a beginning to build the essential pillars of the modern conception of management social issues of our day. That is why it was considered necessary to pursue the conceptual efforts in this regard, among which were the researches undertaken by a group of specialists from Harward University under the direction of Elton Mayo[2], and their influence was also included in their analysis " ergonomic factors ", reaching new psychosocial conclusions that led to a focus on the human factor, but

2 See E. Mayo, *The Human Problems Civilization*, New York, 1949.

not taken in isolation, but as a component of a collective of work. It is thus made clear that workers are not a number of individuals but form a group within which individuals develop relationships with each other and between themselves and their bosses but equally with work and organizational regulations and operation.

Taylorism, ignoring the human factor within the enterprise (assimilating it with the machines they used) has led to the emergence of the conflict between technology and humanity, has helped create an atmosphere of conflict within labor organizations, where man appears as a mere tool. E. Mayo's school removes or mitigates this conception, focusing on the human factor, which goes beyond the boundaries of simple "ergonomic conditions" in which they act.

The final conclusions of this study of great amplitude and depth (which coached, along with the team of economists, technicians, psychologists, sociologists and anthropologists, specialists from the National Research Council, Massachusetts Institute of Technology and the Business and Administration School at Harvard-Cambridge) have significantly influenced the whole concept of management, giving birth to a new school that is still under development.

Analyzing the influence of ergonomic factors on workers' performance, new psychosocial conclusions were drawn that led to a focus on the human factor, marking a new step in the development of the science of leadership, emphasizing the idea that a "personal humanized ", capable of freely consensual discipline and self-control, is in fact the success factor in the business.

Under these circumstances, research has increasingly focused on "studying human relationships" or "organizational behavior", studies conducted in this direction being put to "the complex development of leadership science"[3].

2. In the modern theory of the organization the emphasis is on "human relations" within the "organizational behavior".

The term "human relations" in a broad sense refers to the mutual relations established between individuals on the one hand and the

---

3 See V. Gornescu, *op. cit.* supra, p. 308.

community they belong to on all other types of organizations, in particular "organizations productive"[4].

The whole complex of human relationships gives rise to a certain behavior from the human factor that is reflected in the "organizational climate" that is expressed by variables such as attitude towards work, motivation at work, professional satisfaction, attitude towards the group, integration into the collective and so on

Studies conducted in relation to organizational behavior are focused on four directions: the individual as a component of a community; the influence of the community on the individual; the mutual influence of the individual on society; the role and nature of collectivities within the organization or organizational structure.

The purpose of these studies is to comprehend, describe and analyze human behavior in an organized environment, clearly and completely detailing the causes and effects of behavior, this analysis being an important element for decision-making, but equally, and to create favorable conditions for the adoption of rational and fair behaviors that lead to the establishment of a cooperative climate for all individuals, executors and decision-makers, aimed at achieving the objectives of the organization. In other words, "human relations" is even "integrating people into a given action situation that motivates them to work together, to cooperate in achieving goals, and to obtain economic, professional and social satisfaction[5].

More specifically, Professor Keith David (in the quoted paper) makes the following emphasis: "The leadership of economic and social processes has a dual responsibility: first to analyze their own behavior and to adapt it to the requirements of the organization; secondly, to contribute to the emergence and development of appropriate relationships (ie, inter-human relations) within the organization."

The special importance given to the "human aspects of the organization" in modern management theories is reflected in the efforts to "reconsider the human factor" which is put in the forefront, thus bringing about important corrections to traditionalist views on leadership that

4 Ibidem, p. 308.

5 See: K. Davis, *Human Relations at Work, The Dynamics of Organizational Behavior*, 1967; V. Goronescu, op. cit. supra, p. 309.

reflect the point of view of the followers of the leadership, exclusively through direction and control, that is, by authority.

In contrast to this authoritarian conception, the new concept of leadership relies heavily on the consideration of human resources, on the need to integrate the interests of individuals with those of the organization, that is, the creation of such conditions within an organization, so that its members can achieve their own interests only by channeling their efforts towards achieving with maximum efficiency the purpose of the organization which, under the above-mentioned conditions, is theirs.

Engaging individuals towards the organization's goals: it is a function that also depends on the rewards or conditions ensured for achieving these goals. In such a context, work becomes as natural as fun and rest. Work can become a source of satisfaction when done on a voluntary basis. The normal man learns, under appropriate conditions, not only to accept, but also to seek certain responsibilities, performing a creative activity with a high degree of imagination and ingenuity in solving the problems of the organization[6].

It is the positive climate that invites, stimulates, empowers, mobilizes people to work and achievement, inventiveness and creativity[7]. Understanding people and treating them as such is the basic prerequisite for organizational success[8].

3. The organizational framework. Society is organized and functions as a system composed of components and subcomponents that constitute a structured organizational environment. The leadership of this system is at the level of all these social-objective structures. The system as a whole is distinguished from the multitude of organizational structures that fulfil certain functions and roles within the system that blends them all by coordinating them and ensuring their functionality (systemic, coherent). The performance of each organizational structure is conditioned by both their properties and the degree of integration into the system, which ensures their overall functionality in conditions of maximum efficiency.

---

6 See D. McGregor, *The Human Side of Enterprise*, 1960.

7 See T. Herseni, *Psychology of Orientation of Industrial Enterprises*, Bucharest, 1969.

8 See V. Gornescu, *op. cit.* supra, p. 313.

Leadership as a social report therefore takes place in a socio-organizational environment with a certain structure and being constituted (the social-organizational environment) in order to achieve certain goals (goals). People, in their turn, as basic elements of the organization, are not simply a number of individuals, but they form groups (collectivities) with distinct psychosocial structures, in which they develop and develop relationships that embody a variety of forms in order to facilitate the achievement of objectives[9].

In a broader sense, the organization appears in the form of a "system of interpersonal or pluripersonal structural relationships in which individuals are differentiated according to authority, status, role, organization being set up to achieve goals (goals, goals), unlike by the traditionalist viewpoint that the organization considered "just as a vehicle for achieving the goals"[10]. Over time, a true "science of organization" has been created, with several theories developed on the subject, theories that can be grouped into three distinct trends: classical theory, neoclassical school, and modern theory.

Classical theory deals almost exclusively with the issue of the "formal organization," whose roots can be found in F.W. Taylor about leadership, but especially in the work of J.D. Mooney and A.C. Reiley "Onward Industry" (written in 1931), these authors making a first attempt to substantiate this theory. There are also more recent works[11] dealing with the issue of management in terms of classical theory.

The classical theory of the organization is grounded and built around four elements: the division of labor; the scalar and functional process; structure; the control area (the basic element being the "division of labor" that determines the others).

Clearly, the classical theory of the organization neglects elements such as "individual personality", "group or informal groups", "inter-organizational conflict" and even "complex decision-making process."

The neoclassical school devotes its efforts to compensating for some shortcomings of classical theory, and it is identified, according to experts, with

9 See J.A. Litteur, *Organisations Structure and Behavior*, 1968, p. 5.

10 See W. G. Scott, *Organization Theory: An Overview and an Appraisal, in the Journal of the Academy of Management*, vol. 4, no. 1/1961, pp. 7-26.

11 See, for example, L.A. Allen, *Management and Organization*, New York, 1958.

the study of the "dynamics of human relations". Neoclassical theory also starts from the same pivots (structural elements) analyzed by classical theory, but considered (elements, pivots) not in themselves, but in their interdependence with the "human element"[12] *in the sense that these pivots are affected by the influence of "human action". There is a particular emphasis on the "informal organization" that is based on informal interpersonal relations, thus encompassing within the organization informal collectives (groups) that sometimes substitute for official ones or work side by side with them forming a "sociogram" of organization.*

Neoclassical theory, initiating and developing a study that includes systematic treatment of the informal organization, highlighting its influence within the formal structure, obviously made a substantial contribution to the introduction of the "science of behavior" into the equation within the theory organization, meaning, in fact, an important step in reconsidering the human element in the science of leadership.

Neoclassical theory also has limits, determined in particular by the fact that it is only an adjustment of the classical theory, but it does not go as far as the "integration of the many facets under which the human factor manifests within the organization[13]*.*

The modern theory of the organization starts from other prerequisites, the concern of researchers now focusing on issues such as: determining the strategic parts of the system; the nature of the interdependence between the components of the system; which are the main processes that tie the parts of the system and facilitate the adjustment and adjustment of one another; what is the purpose for which the system is heading.

In modern doctrine[14], the organization is conceived as a whole (integrated system) whose components are the following: the individual who enters the system with his whole personality, reflected in motives, attitude, behavior, mode of participation etc.; the formal (official) organization, expressed through the structure scheme; the informal organization (the contribution of the neoclassical theory); the concept

12 A se vedea, de exemplu, F.J. Roethlisberger, W.J. Dikson, *Management and the Worker*, Cambridge, Harvard University Press, 1939.

13 See J.L. Moreno, *Sociometry and the Science of Man*, New York, 1956.

14 See, for example: J.G. March, H.A. Simon, *Organisations*, New York, 1958; C. Argyrês, *Personality and Organization*, New York, 1957; toilet Scott, *Human Relations in Management. A Behavioral Science Approach*, 1962.

of state and its role in the organization; the physical and ergonomic conditions in which work takes place.

These parts (components) are closely interconnected, forming a network called the "organizational system"[15].

The interdependence of the components of the organizational system is based on three connecting processes: communications; maintaining the system in balance and decision-making (as a result of the interaction between individuals' attitudes and organization requirements). So, from a scientific point of view, leading is to consider the existence of all the components of the system, their interconnection and interdependence, and the importance each of them has for achieving the organization's final goals[16] (especially the human factor).

The shift from a narrow-economic management to a "social leadership" involves the transition from economic-accounting information to trans-economic information, as well as the transition from narrow statistical indicators to social indicators, by including the economic model in the broader sphere social model. But the construction of social indicators is not limited to a set of logical processes but is also in line with the sociological concepts that capture the structural, functional and dynamic aspects of the global social system, as well as the fundamental values of a given society. The sociological knowledge of values and aspirations highlights what human groups want, what their interests are and what they are willing to accept (tolerate). This is necessary to remove the malfunctions and contradictions within the system, thus ensuring optimum conditions for the proper and correct functioning of the system, to maintain a dynamic balance within the structure and performance interrelations of the social system[17].

4. Personnel Management. Managing work (social management) is complex, assuming that there are permanent relationships between people on different organizational stages of society, conceived as a "global organizational system."

15 See, broadly, about this organizational system through networks, Fr. Fukuyama, Great Break, Bucharest, 2011.

16 See V. Cornescu, *op. cit.* supra, p. 320.

17 See I. Iordachel, „The Use of Social Indicators in Sociological Diagnosis and Forecasting and in Political Decision", in The *Science of Society*, Bucharest, 1971, p. 293 et seq.

The content of these relationships is reflected at all these levels of the organization's structure, the organization must express its aspirations on the one hand and its requirements on the other.

Driving as a social function involves the existence of leaders (coordinators) who have the mission to direct the efforts of the collectivities by organizing and directing their efforts in order to achieve the proposed objectives.

The existence of a real, competent, scientifically based leadership presupposes the existence of a leadership style based, ultimately, on the relations that are established between the decision-makers and the executors, which must be collaborative relations placed on the same level with the subordination relations, reflections in the organizational climate.

Thus addressed, the issue of leadership should take into account the desideratum as "every individual" depending on the professional training, first of all, but also on the inclinations, skills, talents, capacities to find its place within the organization in this way so that there is a concordance between them and the elements outlined above.

At national and at the level of each organization, this activity, which involves continuous cycling and recycling of knowledge, is a "rational management of human resources", which is particularly important in economic and social efficiency.

"Staff Management" is a complex function that must both satisfy both the needs of the organization and the requirements and aspirations of each individual.

In the literature it is considered that the issue of management should be considered in the following aspects: awareness of the advantages of a positive selection for the activity and development of the organization; the existence of a leading science capable of providing the organization with a high probability of success; Putting the organization's interests above the personal interests in the activity and decisions of personal selection and promotion[18]; not to overlook the psychosocial aspects of the problems, taking into account that each individual comes to the organization as a complex personality with aspirations and desires to achieve, so the position he / she occupies in the organization must

18 See Tr. Herseni, *op.cit.* supra, pp. 190-191.

motivate him / her both to fulfill his / her own needs , but at the same time they are done in concert with the organization's requirements[19]. In other words, there is an objective requirement to achieve an integration of the individual in the organization, in as optimal and as short a time as possible, this "integration" presupposing, above all, precisely the coincidence between each individual's goals the organization in which it is framed, then the motivation of the individuals in order to achieve the objectives of the organization, but also their goals. It is also underlined[20] that ultimately the participation of the individual with all their forces and capacities in the activity of the organization is a "motivational function". The totality of the personal goals that the individual wants to accomplish by participating in the activity of an organization, as well as the order of preference of these goals, may change under the combined influence of the action of the formal or informal group with whom the individual comes into contact, this process of influenced influence by a group or organization being an effective method by which the group or organization's integrity is maintained and maintained. In this way, a cementing of the respective group or organization is achieved[21].

But the aspirations of the individual do not remain constant, but they are constantly changing, it is possible (even certain) the emergence of inconsistencies between the new level of aspirations and the degree of satisfaction actually achieved, and in this situation the individual will intensify his quests as long as will consider that his present situation no longer meets his expectations. Satisfaction is closely related to the level of reward (or even only to the recognition of the positive character of its achievements), so that the perception of a reward, in whatever way it will materialize, causes the individual to participate with all his abilities and aptitudes to the work of the organization, this mode of engagement also leading to increased satisfaction, but also to changing the aspirations of the individual (on a higher level), which will again influence satisfaction, thus creating a "permanent state of impulse for reaching different degrees of satisfaction. Knowing this psychological aspect (the psychological model of adaptation behavior), leadership, through the training of formal

19 See V. Cornescu, *op. cit.* supra, p. 323.

20 See J.G. March, H.A. Simon, *Organization*, New York, 1958, p. 49.

21 See V. Cornescu, *op. cit.* supra, p. 323.

or informal groups of which the individual belongs, can influence the decisions and behavior of the individual by altering the circumstances through which the individual makes a decision or the other.

So, as pointed out in the literature[22], leadership will necessarily have to bear in mind that, ultimately, human behavior is motivated by the satisfaction of its biological needs and, above all, in the current development of society, such as the need for affirmation, consideration, respect, affection, etc.

The rational use of human resources, which is of the utmost importance for the management of organizations, requires a series of concerns regarding: professional development and evaluation; orientation and selection; the judicious allocation of people to places of work and the like, in order to achieve the goals and goals of the organization, but also to meet the needs and aspirations of people in organizations.

The finality of the organization's scientific leadership is reflected in both the technical and economic achievements and the psychosocial achievements, both achievements being in close interdependence and in a state of subordination.

5. There are the same concerns in Romania[23], which are reflected, among others, on a legislative level, through the adoption of Law no. 62/2011 of the social dialogue.

This law enshrines the institutional structure on which it is based and in which the "social dialogue" takes place. These are: trade union organizations; employers' organizations; Tripartite National Council for Social Dialogue; Economic and Social Council; social dialogue committees at the level of central and local public administrations.

Trade unions are entities that are independent of public authorities, but also political parties and employers' organizations, and do not carry out activities of a political nature (Article 2 of Law No. 62/2011).

As regards the work of trade union organizations, the main objective is to support their members in the exercise of their professional training and the protection of their rights under labor law, collective and

22 See A.H. Maslow, *A Theory of Human Motivation, in Psychological Review*, vol. 50, pp. 370-396.

23 Republished in M. Of. no. 625 of 31 August 2012.

individual labor agreements and agreements on service relationships in the courts, other bodies the courts or state institutions or authorities, the trade union organizations having the capacity to process them (Articles 25 and 28 of Law No. 62/2011).

In order to achieve the purpose for which they are set up, trade unions have the right to use specific means such as: negotiations, dispute settlement procedures through conciliation, mediation, arbitration, petition, protest, march, rally, demonstration or strike, provided by law (Article 27 of Law No. 62/2011). Moreover, representative trade union confederations at national level may propose legislative proposals to the competent public authorities in areas of union interest (Article 29 of Law No. 62/2011). Also, the employer may invite the representative unit-level union to participate in the board of directors (or any other body assimilated to it) to discuss issues of economic, social and professional interest (Article 30 of Law 62/2011).

Employer organizations are organizational entities independent of public authorities, political parties and trade unions, being constituted by free association, by sectors of activity, territory or nationwide (Articles 54 and 55 of Law 62/2011).

The purpose for which employers' organizations are established is to represent, support and defend the interests of its members in relation to their object and purpose, at national and international level, according to their own statutes and in accordance with the provisions of the law (Article 61 of Law No. 62/2011).

Among the attributes of the employers' organizations, the elaboration of strategies and policies of economic and social development at sectoral and national level, according to the law (art 62 letter h of Law 62/2011), is in place.

The Tripartite National Social Dialogue Council is an entity established to "promote good social dialogue practices" (Article 75 of Law 62/2011).

The composition of this Tripartite National Council is as follows:

a) Presidents of employers' confederations and representative trade unions at national level;

b) representatives of the Government and other state structures;

c) the representative of the National Bank of Romania, the President of the Economic and Social Council and other members agreed with the social partners (Article 76 of Law No. 62/2011).

The main tasks of the Tripartite National Council are:

a) providing the consultation framework for the "establishment of the minimum guaranteed pay salary";

b) development and analysis of draft government programs and strategies;

c) developing and supporting the implementation of strategies, programs, methodologies and standards in the field of social dialogue;

d) resolving social and economic disputes through tripartite dialogue;

e) negotiating and concluding social agreements and pacts and other agreements at national level and monitoring their implementation;

f) to analyze and, as the case may be, to approve the requests to extend the application of collective labor agreements at sectoral level to all units in the sector of activity;

g) other attributions agreed between the parties (Article 78 of Law No. 62/2011).

The Economic and Social Council is a national, tripartite, autonomous public institution established for the purpose of carrying out the tripartite dialogue at national level between: employers' organizations, trade unions and representatives of organized civil society (Article 82 of Law No. 62/2011) .

The areas of competence of the Economic and Social Council are:

a) economic policies;

b) financial and fiscal policies;

c) labor relations, social protection and wage policies;

d) health policies;

e) education, research and culture (Article 83 paragraph 2 of Law No. 62/2011).

The tasks of the Economic and Social Council are as follows:

a) approves the normative acts initiated by the Government or the Parliament;

b) elaborates, at the request of the Government, Parliament or on its own initiative, analyzes and studies on the economic and social realities;
c) signals to the Government or Parliament the emergence of economic and social phenomena requiring the elaboration of new normative acts;

d) endeavors to fulfill the obligations arising from Convention no. 144/1976 of the International Labor Organization on tripartite consultations aimed at promoting the application of international labor standards, a convention ratified by Romania through Law no. 96/1992 (Article 86 of Law No. 62/2011).

The establishment and functioning of the social dialogue commissions at the level of the central and territorial public administration are social dialogue entities, established and functioning within the ministries and other public institutions, as well as at the level of the counties and of the municipality of Bucharest, consisting of representatives central or local public administration, representatives of employers' organizations and representative trade union organizations at national level (Article 120 paragraph 1 of Law No. 62/2011).

The social dialogue commissions at the level of central and local public administration are consultative in nature, their activity being aimed in particular at the following:

a) to ensure social partnership relations between the administration, employers' organizations and trade union organizations, allowing for permanent mutual information on issues of interest to the administration or the social partners in order to ensure a climate of peace and social stability;
b) compulsory consultation of the social partners on legislative or other initiatives of an economic and social nature;
c) Other problems in the sphere of activity of the central public administration or in the counties and the city of Bucharest on which the social partners agree to discuss (Article 121 of Law No. 62/2011).

In annexes no. 3 and 4 of Law no. 62/2011 figures:

a) Framework Regulation on the establishment and functioning of the social dialogue commissions at the level of the central public administration;
b) Framework Regulation on the establishment and functioning of social dialogue committees at the level of legal public administration.

By the aforementioned legal provisions the organizational (institutional) framework was created for the establishment and functioning of the entities devoted to social dialogue. It is only the organizational side within which social dialogue actions will be carried out, but it lacks the part of managing and integrating the human factor into such actions, including the management, monitoring, evaluation and correction of decision-making processes, which implies wider actions, primarily formative-educative people, to become capable and competent, well aware of the rules of organization and functioning of society in all fields and at all levels effectively contributing to this vast economic and social activity.

HALF A MILLENNIUM FROM THE PROTESTANT REFORMATION – THE CONCEPT OF FREEDOM IN THE THEOLOGY OF LUTHER AND CALVIN

Eugen JUGARU, Lecturer PhD
Institutul Teologic Penticostal București
ejugaru50@gmail.com

Abstract
This article is dedicated to underlining the importance of the concept of freedom in the writings of 16th Century Reformers as Martin Luther and Jean Calvin. Various freedoms as; freedom of conscience, of religion, of expression, of economic or political freedom, which has always been a key asset, having a precious value for people, of which they were ready to fight even with the price of their lives.

In the troubled 16th Century, Luther's voice, then later, Cavin's voice was heard for they loudly proclaimed *Sola Scriptura*, *Sola Fide*, *Sola Gratiae*, and *Solus Christus*. The Reformers were not interested in philosophy but in theology, and in issues as the restructuring of the spiritual life, worship and teaching of the Word of God.[1] They spoke and wrote about the importance of freedom, starting with the freedom of faith, and following social freedom and the relationship of freedom between people and civil authorities.

The true freedom, the Reformers spoke about, was freedom of consciousness, a freedom that develops from faith and from Christian love. The church by its leaders, thorough history, persuaded governments to respect and value human rights, equality of all citizens before the law, freedom of religion, and as we can say, all kinds of individual freedoms.[2] Whoever is free spiritually can also enjoy the other aspects of social and political freedom.

1 Colin Brown, (2000). *Filozofia și credința creștină*, Oradea: Cartea Creștină, p. 50.

2 Wayne Grudem, (2010). *Politics – According to the Bible*, Grand Rapids, MI: Zondervan, p. 63.

The Reformers' concept of freedom shows us the power of ideas that shape characters, destinies, and societies.
Keywords: freedom, religion, slavery, conscience, spiritual liberty

---

This year the Protestant world celebrates the 500th anniversary of Martin Luther's Reformation. This Reform had a powerful impact not only in religious life but also in the political, economic, and social sphere. Jaroslav Pelikan bordered the 16th Century, between historical events as the display of Martin Luther's 95 theses in 1517, and the burst of the Thirty Years' War in 1618, a Century of the turning points in the politics, and the society of the Western world, and also in the realm of theology and the doctrine of the Church.[3]

A major topic of the Reformation was freedom; this concept was approached by Martin Luther, especially from a theological and religious perspective. The theological freedom has to do with the understanding of certain concepts of Paul's theology, especially those where he wrote about deliverance from sin (Rom 6:2, 17-18), or liberation from the impulses of the flesh (Gal. 5:16, 24).

A strong reason for the revolt of the knights Franz von Sickingen (1481-1523) and Ulrich von Hutten (1488-1523) against the archbishop of Trier was the refusal of the knights and also the few nobility, to pay money to the Church.[4] The same reason was also invoked by the Peasants revolt against the authority of the principals, which generated the largest rebellion that took place across Europe that resulted in approximately 100,000 victims. The peasants' claims were contained in the *12 Articles* (1525), among which were the peasants' freedom to choose their priest, the freedom to hunt, and so on. In their claims, the peasants referred for the first time to theology to sustain the importance of freedom, invoking the "divine right" based on the will of God exposed in the Gospel.[5] Although, initially Luther had a position of mediator between two parts, expressed in the *Admonition to Peace* (1525). Later, he made subsequent

---

3 Jaroslav Pelikan, (2006). *Tradiția creștină,* Iași: Polirom, p. 53.

4 Tim Dowley, (2016). *Atlas istoric al Reformei,* Oradea: Casa Cărții, 2016, p. 57.

5 Daniel Zikeli, (2006)." Introducere" in *Scrieri,* Martin Luther, Cluj-Napoca: Logos, 2006, p. 247.

trips to negotiate with the rebels, he changed his mind and wrote the work *Against the Murderous, Thieving Hordes of Peasants* (1525), a work in which Luther used a very tough language against the rebellious peasants. By his involvement in this conflict, Luther proved to be "a convinced pacifist, a passionate fighter of Christian values."[6]

Therefore, the Protestant Reformation not only addressed a certain kind of theological hermeneutics, but it had deeper connotations affecting social order, touching human freedoms which also brought substantial political changes. Considering these aspects, we can conclude that the Reformation was a major event of the 16th Century. That tumultuous Century continues to be an interesting subject studied by historians, theologians, and sociologists, half a millennium since its inception.

The Concept of Christian freedom exposed in Martin Luther's theology, explained in the treatise *On the Freedom of a Christian*

One of Luther's works which presents the theme of freedom is *On the Freedom of a Christian*.[7] This work is a rich theological letter addressed to Pope Leon X, through which Martin Luther presented his perspective on Christian freedom. It must be said that in the disturbing 16th Century, Luther published this work after the Papal bull *Exsurge Domine*, through which he had been excommunicated from the Catholic Church. In this treatise, Luther does not yet launch a strong theological attack on Pope Leon X, his language is respectful toward the Pope, but harshly toward the "Seat of Rome," the bishops and leadership of the Catholic Church, "who was before the Gate of Heaven, and now is the broad open chest of hell."[8]

The freedom to which Luther referred, could be said, it is the deepest form of freedom, it is not a political, social or economic, but a spiritual form of freedom. This kind of freedom is the source and root of all other forms of freedom. Furthermore, Christian freedom is a biblical concept, rooted in the Word of God from which Luther was not willing

6 Zikeli, „Introducere", p. 250.

7 The book *On the Freedom of a Christian* was written by Martin Luther in German and Latin language as his third major work during the year of 1520. The other two writings were *On the Babylonian Captivity* and *To the Christian Nobility of the German Nation*.

8 Martin Luther, *Despre libertatea* creștinului în *Scrieri*, vol.I, Cluj-Napoca: Logos, 2003, p. 145.

to debate. He said he would be ready to make certain concessions in all other matters, but when it comes to compromise of the Word, Luther says: "I do not want and cannot leave or deny the Word."[9] Therefore, with great confidence, Luther warned that he did not even think of revoking his teaching. He did not allow any rules or barriers to be imposed on him, because the Word of God cannot be restricted.

Perhaps the whole theology applied to Christian life, according with Luther's belief, is contained in the dual affirmation of the dialectic freedom-ministry: "The Christian is a free lord over all, and he is never subjected. The Christian is a servant of all things, subject to everyone."[10] Christian freedom, understood in the context of the spiritual connection with Christ, is an inalienable right that defines man as the crown of God's creation, which gives him dignity and raises him over any other being on the earth. However, Christian freedom is not an unrestricted freedom – here we are dealing with a paradox – an unlimited freedom is a characteristic of God. Christian freedom depends on knowing and living in the truth. Jesus Christ best put this connection in the light by saying, "You will know the truth, and the truth will make you free" (John 8:32). Christian freedom is a freedom *from*, and at the same time, a freedom *for*. The Christian is free *from* sin, from external impediments, and at the same time is free *for* serving, or free to express his personality.[11]

The tension that Luther highlighted, between freedom and ministry, was explained based on the two natures of the Christian: spiritual and physical. Thus, according to the spiritual nature, the internalized one, the Christian is devout, a free being, not restrained by things, by other people, or by earthly ordinances. The soul, being part of another area, of the spiritual, does not need material things but only the Word of God that brings freedom, joy, thanksgiving, and all these abundantly.[12] On the other hand, according to the physical nature, Christians need material things, is subjected to ordinances, decrees, and human judgments. Faith was the context without which we could not talk about real freedom

9 Luther, *Despre libertatea creștinului*, p. 143.

10 *Ibidem*, p.154.

11 David W. Gill, (1995). "Freedom", in *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, Downer Grove, IL.: InterVarsity Press, p. 394.

12 Luther, *Despre libertatea creștinului*, p. 156.

because Christian freedom is entirely based on Christian faith, on the "engagement ring" between Christ and His bridegroom, the church.[13]

Referring to the concept of the first-born from the Old Testament, Luther points out that the Christian benefits from this privilege by faith in Christ, exercising authority over the creation, being able to teach the World of God, and to pray. It appears that Luther himself was surprised by this reality, he gladly exclaims: "Now you can see how wonderful the freedom and power of Christians is."[14]

From Luther's perspective, the Christian is not dominated by material things, being free of them, he stands above all because faith recommends him before God. The Reformer does not invite his readers for a mystical escape from social life based on the freedom created by faith, but shows that although the spiritual man is in close connection with Christ, "the outer man" must be humbled with fasting and taught with work and other human activities that are useful to society. Even Adam's work in the Garden of Eden was not to declare the first man righteous or just before God, but that man should do something pleasant, useful, and not be lazy.[15]

Luther sets in correct relationship the connection between faith, love, freedom, and a happy life. From his point of view, the basis of life is faith in Christ, which expresses itself in love for others, and out of that love comes the joy to serve those around us.[16]

Luther affirms that not a certain ministry defines someone as being godliness, but Christian godliness must be the basis of ministry.[17] Even godly deeds, such as fasting, charity, or prayer are not encouraged by the Reformer to be made as observance of certain obligations, but as a result of personal control over the will, as evidence of the freedom in Christ. This must be accomplished not with the thought of any personal benefit, but voluntarily, by free will, hoping that others will enjoy, thus recognizing the Christian profile in the benefactor.

---

13 Luther, *Despre libertatea creștinului*, pp. 159-161.

14 *Ibidem*, p. 164.

15 *Ibidem*, p. 168.

16 *Ibidem*, p. 174.

17 *Ibidem*, p. 175.

In Luther's thinking, freedom is a triumph over the world based on the fact that the Christian is a child of God. Freedom of conscience, a concept also encountered by Calvin, means obedience before God, and disinterested love for others. The true identity and freedom of the Christian is not given by living for himself, but is given by living in faith for Christ and in altruism for others: "this is true, spiritual, and Christian freedom."[18]

The Concept of Christian Freedom in the theology of Jean Calvin presented in the Work *Institutuio Christianae Religionis.*[19]

The Reformer Jean Calvin, unlike Martin Luther, presented his theological concepts in a more systematized form. His *Magnum Opus*, one of the great works of Christianity of unquestionable value, is the *Institutes of the Christian Religion* (Latin: *Institutuio Christianae Religionis*).

Unlike Luther, who emphasized Christian freedom as a spiritual liberation from the yoke of the Law, Jean Calvin, alongside this perspective, applies the concept of Christian freedom to a wider sphere of affairs. Freedom is important for the Christian because it strengthens his spiritual bonds with God and gives peace to the soul. However, freedom does not mean that somebody can live as he or she wishes, in disobedience to God in a sinful life. In fact, Calvin emphasized that believers must remain obedient under the rulers power, and where their resistance to the authorities is required, it has to be passive and not active or reactionary resistance.[20] Subsequently, Calvin concluded that a ruler might also exceed the limits of his authority by setting himself against God. In that case, he abrogated his power and the magistrates might take some action against him.[21]

Firstly, Calvin links Christian freedom, as Luther did before him, by the spiritual liberation from the burden of the Old Testament Law, the freedom from the ceremonies. This aspect is clarified by Calvin who

18 *Ibidem*, p. 177.

19 The next part of the paper is a synthesis including personal comments on the 19th chapter of *Institutes of the Christian Religion*, Book III, written by Jean Calvin, first published in Basel in 1536, in Latin under the title *Institutio Christianae Religionis*.

20 Keith Randell, (1998). *Jean Calvin și reforma târzie*, București: Editura All, pp. 66-67.

21 Alister E. McGrath, (2004). *A Life of John Calvin*, Oxford: Blackwell Publishing, p.187.

relates that the spiritual liberation from the mosaic ceremonies, which, were only images or dark metaphors compared to the New Testament Gospel, was obtained by faith in Christ and not by personal deeds.[22] Calvin developed the concept of spiritual bondage, found in the Church Fathers' writings, affirming that through Christ people are redeemed from the bondage of sin, they become free to serve God.[23]

Secondly, Christian freedom involves God's willingness and not fear of punishment. The law brought with it a continual fear that it speaks of both the perfection of God and man's inability, but freedom through faith in Christ creates the frame of obedience with joy to God. Freedom means a change of status, from the ingrained position of the servant who lives continuously with the fear that he did not fulfill the master's wishes, as he should, to the son who enjoys a close relationship with his father.[24]

Thirdly, according to Calvin, even those things that are considered neutral as; a certain diet, of a certain holiday, or the wearing of certain garments, must be accepted or rejected according to freedom of conscience. A meticulous research of things, offends the conscience, leading the mind in confusion, "in a twisted labyrinth from which it can hardly come out."[25] According to apostle Paul, the Christian has, the freedom to judge personally which is the right attitude for a certain situation based on his freedom in God. Knowing this principle, the Christian lives freely, gladly, according to their conscience, bringing glory to God.

Calvin defines conscience as an intermediary between God and man, a guard who always pursues and spies on people, an witness who sees everything, knows everything and does not allow someone to hide his sins to escape from God, the true and the lawful Judge.[26]

Human conscience cannot be forced to accept or to follow a certain practice that would lead it to spiritual bondage, and would deprive it of Christian joy. Calvin, however, warns against those who, on the basis that that they enjoy freedom in Christ, lived a luxuries life. Although food or clothing is considered to be neutral, pursuing intensely such things

22 Jean Calvin, (2003), *Învățătura religiei creștine,* vol. 1, Oradea: Cartea Creștină, p. 964.

23 Michael Reeves, (2015), *Introducing Major Theologians,* Nottingham: Inter-Varsity Press, p. 199.

24 Calvin*, Învățătura religiei creștine,* p. 966.

25 *Ibidem,* p. 967.

26 *Ibidem,* p. 977.

can become a reason to boast, therefore it becomes something wrong. Thus, Calvin warns vehemently against a luxurious life and expresses indignation: "Aside from uncontrolled desire, to the point of excessive waste, to vanity and arrogance."[27] He urged Christians to pursue having true freedom, which means that everyone is to enjoy what they possess according to their social strata, without making it an objective for increasing wealth. The example of the apostle Paul remains a model for every Christian because the apostle was always content regardless of the situation he was in, "whether well fed or hungry, whether living in plenty or in want." (Phil 4: 11-12)

Appreciated is Calvin's pastoral sensitivity in considering those who have not yet reached a full knowledge of God's plan. He highlights two categories of Christians who can enter into conflict: those who offend others and those who are offended. He warns that it is inappropriate for someone to claim his freedom in Christ while offending the conscience of those who are not spiritually mature. If Jesus Christ cared for the weak, in the same way the mature Christians must be careful that their behaviour does not be a "stumbling block" for the weak. True freedom offered by Christ is not a weapon to use against others, rather using it as a way to live in peace with all people.[28] In relations between Christians, Calvin sets a rule saying that we need to use freedom to fortify others and we must forfeit our freedom if it does not help others.[29] True freedom has to be practiced in love, and Christian love would cause us to accept and forgive others is based on faith.

In Calvin's understanding of Christian freedom, he addresses aspects which related directly to the Christian's reporting to civilian rule. The conscience of the Christian is not meant to be the slave of other people but must enjoy full freedom. Calvin says that a spiritual jurisdiction is exercised over man, which takes into account the soul of man through which man's conscience is directed to godliness and reverence, and a temporary or political jurisdiction that regulates man's responsibility to neighbours and society. The first, having a spiritual character, can be called a spiritual kingdom, and the second is human as a political and

27 *Ibidem*, p. 971-72.

28 *Ibidem*, p. 973.

29 *Ibidem*, p. 974.

transitory one.[30] Calvin makes a clear distinction between these two aspects pointing out that human laws have to do with external behaviour and spiritual freedom presented in the Gospels, deals with the inner life. Both kingdoms have their deliberative forms, a form of conscience and an external form, therefore, making no distinction between them leads to frustration and confusion. The obedience of the Christian to human authorities, according to the teaching of the apostle Paul, must spring from the awareness of conscience, and not from the fear of punishment of the Law (Romans 13:1,5). This obedience brings tranquillity, a peace of mind that does not make us tremble at the thought of standing before God as Judge. According to Calvin, pure conscience is connected with God and means "the inner integrity of the heart." [31]

The Christian who does not always keep a pure conscience is in danger of falling from faith, a danger that even the apostle Paul has always been conscious of stating that "he always has a clear conscience before God and before men "(Acts 24:16). Keeping the purity of conscience is not only an option but a commandment of God that brings peace to the believer's heart and which should be respected even if there is no other man on the earth[32]

He who does not live according to conscience, by his example, commits sin before others, and by defiling their conscience he is guilty before God. Calvin's recommendation for Christians is to refrain from anything that might offend others.

Conclusion

Spiritual and social freedom are a set of universal values that were important throughout history and are to be respected by governments, political parties, and public institutions.

The two great reformed theologians, Luther and Calvin, understood the importance of the concept of freedom and addressed this issue from a double perspective: a religious and a social perspective. It is true that Luther did not guess from the beginning the magnitude

30 *Ibidem*, p. 976.

31 *Ibidem*, p. 978.

32 *Ibidem*.

of his theological ideas, nor the risk for his life or his freedom exposing his theology. The immediate consequence of Luther's new perspective on freedom was the rebellion of peasants who misunderstood the Lutheran concept of liberty, confusing it with anarchy, with the overthrow of social order. A later consequence of Luther's ideas was the outbreak of the Thirty Years War in 1618.

True freedom, according to Luther's perspective, is achieved by faith based on the teachings of the Bible, not based by visible, external deeds, which aims to impress people.[33]

For Calvin, who has systematized his teaching in his *Institutio Christianae Religionis*, Christian freedom is based on the willing obedience to God. The conscience finds peace when conforming to Christian ethics, and is troubled when it violates the will of God. Calvin revealed that the basis of the Christian's life lies in believing in God, based on love for God and for others. Whoever complies to the commandment of love, does not offend others and can relate in a free way toward others.

Today, 500 years after Luther's Reform, we can notice that the ideas of the Reformers held the power to shape society, to address the deepest needs of people, and confer dignity to all Christians. True freedom is the freedom of the spirit, an inner freedom expressing itself outward by respect for others and by obedience to civil laws.

Bibliography

- BROWN, Colin, (2000). *Filozofia și credința creștină*, Oradea: Cartea Creștină.
- CALVIN, Jean, (2003). *Învățătura religiei creștine*, vol. 1, Oradea: Cartea Creștină.
- DOWLEY, Tim, (2016). *Atlas istoric al Reformei*, Oradea: Casa Cărții.
- GILL, David W. (1995). "Freedom" in *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, Downer Grove, IL: Inter-Varsity Press.

33 Keith Randell, (2002). *Luther și Reforma în Germania 1517 - 1555*, București, Editura All, p. 56.

- GRUDEM, Wayne, (2010). *Politics - According to the Bible,* Grand Rapids MI.: Zondervan.
- HARNACK, von Adolf, (2007). *Istoria Dogmei,* București: Herald.
- LUTHER, Martin, (2003). *Scrieri,* vol.1, Cluj-Napoca: Logos.
- McGRATH, Alister E., (2004). *A Life of John Calvin,* Oxford: Blackwell Publishing.
- PELIKAN, Jaroslav, (2006). *Tradiția creștină,* Iași: Polirom.
- RANDELL, Keith (1998). *Jean Calvin și reforma târzie,* București: Editura All.
- RANDELL, Keith, (2002). *Luther și Reforma în Germania 1517 - 1555,* București: Editura All.
- REEVES, Michael, (2015). *Introducing Major Theologians,* Nottingham: Inter-Varsity Press.

WHY SHOULD I BE MORAL? MORAL CAPACITY AND THE PATH TO FREEDOM OF CONSCIENCE AND ETERNAL LIFE

Aurelian BOTICA, Lecturer PhD
Emanuel University of Oradea
dabotica@gmail.com

Abstract
In this paper we start from the premise that morality represents an ever attracting topic nowadays, and this not only for philosophers or clergy men, but also for scientists and artists. As such, we would like to pose the following questions. Given the fact that the 21st century is perhaps the age where advances in science and technology have occurred at such incredible speed does science have any moral responsibilities after all? Does a naturalistic view of life offer any meaningful reasons to even speak about morality?[1]
And if morality is essential in all areas of life, is it ultimately essential? In other words, can one opt out of being moral without affecting his or her own humanity? Indeed, why should one try to be moral? Is it because people's lives would be more miserable unless they all agree to abide by certain moral and social norms that can insure at the very least the basic circumstances for living a peaceful life? Or, assuming that human beings know that it is possible and also desire to derive some degree of happiness from their coexisting peacefully along each other, should moral living then be the means for achieving this happiness, and nothing more?
Or, could it be that, apart from any human concern for either safety or happiness, there exists a binding moral principle which is observable in one's

1 Note Michael Shermer, *The Moral Arc: How Science Makes Us Better People* (New York: Henry Hold and Company, 2015), 39.

life, but which escapes our attempt to define it in strict utilitarian terms?[2] And finally, is it possible that human nature may reflect a certain trait of, and inclination toward, a particular way of moral life, which alone could bring about the best of happiness?[3] In other words, are there competing levels of morality, or moral universes in which human life may achieve better overall happiness? And, if this were so, would the question "Why should I be moral?" reflect an intrinsic natural propensity that is vital to our humanity and that precludes our effort to any other moral reasoning?
Keywords: ethics, morality, God, eternal life, creation

With these questions in mind, we would like to sketch out one possible way to answer the question "Why should I be moral?", namely, an answer that makes sense best within the realm of Christian ethics. Evidently, one may be tempted to argue that within the Christian framework, such a question may not be properly debated, insofar as the notion of debate here entails the possibility of contending answers. True, there are always clear differences among the several possible solutions to this questions. In particular, however, we would like to focus in this paper on two of them.

In the first place, the Christian moralist can argue that within the a general religious context – which also includes matters of theological and biblical concerns – the question "Why should I be moral?" could be answered in the context of the telos of Christian moral existence. And one way to view best Christian moral existence is to define it as attaining eternal happiness with God, the eternal giver of happiness. We shall call this the ECM position (the Eschatological Christian Moralist). In other words, one could argue that, since a life of happiness is always and everywhere worthy to pursue, and if according to the Christian worldview human life extends beyond death, it would be incomparably better to achieve happiness not only in this world, but also in eternity as well. This

2 For an evaluation of utilitarian ethics see J.J.C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 30ff., and Peter Singer, "Engaging with Christianity," in John Perry ed., *God, the Good, and Utilitarianism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014), 53-67.

3 For the relationship between morality and freedom of conscience see Paul J. Wadell, *Happiness and the Christian Moral Life: an Introduction to Christian Moral Ethics* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield), 187ff.

is not to say that any answer that is spelled out in non-eschatological categories is irrelevant to the question as such. The ECM only wants to say that, in light of the Gospel's message of salvation which precludes and defines all moral Christian reasoning, every possible final response that falls short of addressing the nature of Christian morality in its eschatological dimension is either directed to answering a question irrelevant to Christianity, or its perception of this religion is incorrect.[4] Either way, they seem to miss the point in question.

The ECM also defines morality in its Christian framework as a prerequisite to achieving ultimate, absolute happiness, which one cannot obtain but as determined by God's counsel. We may also add that, as far as human beings are concerned, this divine counsel was revealed and it materialized in the form of divine grace; that is, that "divine disposition to work in our hearts, wills, and actions, so as actively to communicate God's self-giving love...and to endow [humanity] with the gracious ability to meet all the conditions of personal salvation."[5] The emphasis on grace transforming the heart, will and action plays an important role on the question of morality and freedom of conscience. In other words, grace redeems the human will and empowers human action to a certain life of responsible virtue, which dignifies all subsequent experiences as "freedom of conscience" people. As Wadell argues,

> "Freedom of conscience is the well-earned prerogative of those who have taken responsibility for forming their conscience and for acquiring the virtues....Freedom of conscience does not precede, but follows upon, a way of life in which persons have cultivated a strong love for and commitment to what is true and good, and a way of life in which they have been formed by the teachings and traditions of moral communities....The language of 'freedom' could suggest that one might , in such moments, just as easily ignore his conscience as follow it. But for persons of good conscience this is never an option because conscience represents not only what they are convinced ought to be done, but also what they believe it is God's objective to them."[6]

4 Note the eschatological dimensions in Matthew 5:8, "Blessed are the pure in heart, for they will see God," and Hebrews 12:14, "Pursue peace with everyone and the holiness without which no one will see God."

5 Thomas Oden, *The Transforming Power of Grace* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1993), 44-45.

6 Wadell, *Happiness and the Christian Moral Life*, 187.

To sum up the ECM's reasoning, one may argue that:

(1) The ultimate goal of moral living is to obtain the highest form of human happiness
(2) The highest form of human happiness is eternal happiness
(3) Therefore, the ultimate goal of moral living is to attain eternal happiness

The second major answer to the question "Why should I be moral?" may be formulated along slightly different lines. Before spelling out what this second possibility is, we need to mention that it may not necessarily preclude the eschatological dimension that underlined the first answer. Yes, we are setting up this present case within the conceptual framework of Christian thought as well, a fact that determines from the outset the range and boundaries of argumentation and disagreement. However, while the eschatological dimension is a necessary component of our second solution, we focus now primarily on the act and nature of *creation*; namely, *divine creation*. That is because we believe that the question "Why should I be moral?" must be answered also by subsequently giving answer to the questions "Who am I?" and "What is morality?" If humans are created by a purposeful God, then ontology must qualify morality. As the Jewish philosopher Maimonides argued, if man is created by a creative God, then "man is obligated to imitate that creative act."[7] We shall call this second position the OCM, that is, the Ontological Christian Moralist.

According to the OCM, human beings act morally out of their inherent natural disposition, not out of utilitarian, contrarian, or exclusively eschatological concerns.[8] To be sure, by "natural" we mean "constitutive," not emerging necessarily by natural evolution. In its Christian formulation, the ontological emphasis here refers to the God

7 Thus L. Kaplan "Ethical Theories of Abraham Isaac Kook and Joseph B. Soloveitchick," *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*, E.N. Dorff, J.C. Krane editors (Oxford: Oxford University Press, 2016), 173-175, For Maimonides' view in *Laws and Moral Dispositions*, where, commenting on Deuteronomy 28:9 ("And you shall walk in His ways") he states: "'Just as He is called gracious, you too should be gracious; just as He is called merciful, you too should be merciful; just as He is called holy, you too should be holy.'"

8 For "contrarianist" reasoning (the act of choosing a contrary position for the sake of being against the majority position) see Mark Runco, "Contrarianism," *Encyclopedia of Creativity*, vol. 1, M. Runco, S. Pritzker eds. (Cambridge, MA: Cambridge Press, 1999), 367-422.

given moral nature which was fashioned so as to achieve its highest fulfillment in a fellowship relation to God.[9]

It is important to state that this theory too functions within a Christian set of beliefs that include the existence of a personal God, divine creation, divine providence, revelation and grace. It is also important to state the OCM position can only make sense here if the "I" of the "Why should I be moral?" is the one who already shares a redeeming, Christian experience. In this case, the OCM seeks to know just what exactly means to optimize that dimension of human nature which best fulfills nature as such. Specifically, we bring into attention several important premises in the light of which this view makes sense.

First, once a person assents to the truth of the Judeo-Christian worldview, one will basically commit to a set of beliefs that will qualify his or her alternatives when disagreeing on ethical or theological matters. When the OCM postulates the existence of God, he or she will very likely refer to an absolute being, perfect in character, intelligence and power, all-knowing, eternal and infinite. Accordingly, the first basic proposition to the OCM's case is:

(1) There exists an omnipotent, omniscient, perfectly good, loving, God, who is the only Creator God.

Following from this premise is the idea that such a God could not, and would not make a mistake, particularly, a mistake in the manner in which he created human beings. Furthermore, his perfect goodness would see that human (created) nature has an inherited goodness and dignity, while his power and wisdom would bring about in the life of humanity the awareness of the divine purposes and the possibility of their fulfillment should one open himself or herself to the means of divine grace. A second proposition that would follow is:

(2) Being perfectly good, omnipotent and omniscient, God knows what a properly good and fit human nature should be like, and he can bring into existence this nature.

---

9 Note Nancey Murphy and George F.R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996), especially the notion of the "metaphysical basis of ethics."

In this scenario, accepting the idea of God having created humanity according to his imagine and likeness, compels one to assent to the truth that humanity has a distinct, well-defined nature that cannot be further redefined outside the framework of diving creation and providence, evidently taking into account the possibility of the degradation of that nature. In other words, unless God would declare that human nature could subsequently be self-defined, there would exist only one original matrix that will determine what exactly this nature is.[10]

The OCM believes that this "in conspectu Dei" actualization is not one among several good realms of possibilities, but the only one that can bring about in the best way the happiness that the Creator intended for human beings. Out of this understanding follows the third statement, namely:

(3) There can exist only one best prospect to be optimized regarding the fulfillment of what was defined and set in place by the Creator.

In a sense, this potential for achieving that which best fulfills human nature can be said to have been predetermined, in the sense that its nature and function has once and for all been set by God at creation, with the possibility that one may choose not to actualize this unique potentiality. What do we mean when we refer to "potentiality"? Is there a certain additional "nature" which one could access, or the original nature that one may choose not to actualize?

In light of the truth of divine creation, one can define this as a *mode of being*. That is, a state of existence which is continually sustained and nourished by divine grace where, through an ongoing activity "we keep alive in ourselves a vision of all things *in conspectu Dei*."[11]

10 Here, by "morally self-defining" oneself, we mean the freedom to personally determine one's moral identity and options apart from the initial framework, intention and providence of God. This freedom, however, which has never been allowed to human beings, should not be confused with the freedom of will which one has and could use to receive or reject the free grace of God. For general background on this issue see R. Richman, God, Free Will, and Morality: a Prolegomena to a Theory of Practical Reasoning (New York: Springer Publishing, 2012), 165-182; Predestination and Free Will: Four Views on Divine Sovereignty and Human Freedom, D. Basinger and R. Basinger eds. (Grand Rapids, MI: Intervarsity Press, 2009);

11 Dietrich Von Hildebrand, *Transformation in Christ* (Manchester, NH: Sophia Institute Press, 1990), 241.

Evidently, it is conceivable that one should want to follow a different course, either by refusing to assent to the truth of the existence of God, or, having accepted that truth, to distort or neglect the moral implications inherent to his or her relationship to God.[12] It is evident that, being grounded in the very nature of God, the uniqueness of the nature of this morality per se will not be affected either way. It is only that, by choosing to follow a different moral course, one will step outside that moral framework in which human happiness can be properly actualized. It is correct to say, then, that the argument regarding the ontological dimensions of moral life according to the Christian worldview warrant the following affirmations:

(1) There exists an omnipotent, omniscient, perfectly good, loving God, who is the only creator God.
(2) Being perfectly good, omnipotent and omniscient, God knows what a properly good human nature should be like, and He can bring about that nature.
(3) Therefore, there can exist only one best prospect to be optimized regarding the fulfillment of human nature: that which is defined by God.

As we have already shown, the moral agent to which this construct applies must be one who assents to the basic truths of Christian revelation. More specifically, that if an all wise, good, powerful, and personal creator God exists, then "there can exist only one best prospect to be optimized regarding human moral life: that which is defined" by such a God. We assume, then, that if one knows what is the highest moral fulfillment for a human being, he or she has the duty to seek after such fulfillment.

However, it is not incorrect to argue that an assertion such as this begs the question. Notice, however, that while one may not have proven yet why he or she should have to attain this fulfillment, it is equally questionable why one would want to choose an inferior rather than the best moral fulfillment for his or her life, provided that one is in the proper mental, spiritual, and physical faculties to do so?

12 Note Richard Swinburne, *The Existence of God*, revised edition (Oxford: Clarendon, 1992), 153-60, for the relationship between consciousness, free will, and morality.

The history of ethical reasoning abounds with questions such as "what is the good?" or "is there one highest form of good for human fulfillment?" The best example of this reasoning comes from the Golden Age of practical philosophy, namely, the Hellenistic Schools of Epicureanism, Stoicism, and Sceptisism, with the one question that epitomized their ethos: "what can give happiness?"[13] One would only have to glance at the perennial concerns of philosophy throughout the history to realize that focus has lied on the existence, nature, and epistemological dimensions of such a good, rather than on asking why one should or should not want this good.

We may then assume that,

(4) If there exists such a thing as that which best fulfills one's nature, then one should want to, and it should be his or her duty to seek and optimize it.
(5) There exists only one best prospect to be optimized regarding the fulfillment of human nature: that which is defined by God (from #3).
(6) Therefore, it is one's duty to seek and optimize that prospect which is defined by God.

On the whole, this argument may not seem to have established too much. In the first place, since the argument does not offer undeniable proof for the rationality of its premises, it can only be sound if one has already committed to its premises. And, even supposing that ones does a priori assent to the truth of its premises, the question arises against which contending position has this case been built? Would a Christian advocate dispute the idea that "it is one's duty to seek and optimize that moral prospect which is defined by God?"

These are important questions. They suggest that the argument as such has simply rehearsed a set of premises which could hardly be disputed within the boundaries of Christian moral discourse. It is therefore relevant to turn our attention again to the theme that has underlined the main argument of our paper, namely, "Why should I be moral?"

13 Thus G. Reale, *The Systems of the Hellenistic Age* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), 375.

In the first argument, in trying to solve this problem, the ECM essentially assumed that, since eternal happiness is the highest good of human morality, moral behavior – which aims at attaining its highest goal – must be oriented toward achieving eternal happiness. In the other argument, the OCM explained that one should be moral because one's created nature originates from the nature of a morally perfect, holy, personal God, and secondly, that only a perfectly wise, good, and omnipotent Creator would be able to define this nature and make it attainable to a human being.

Hence, the concern here rests primarily on the ontological dimension of that human component which is called morality. In other words, while the ECM focuses on what the final goal of moral living ought to be, the OCM draws one's attention more toward the non-contingent nature of morality, apart from its possible goals and objectives. While the OCM will agree that happiness in its eschatological actualization is indeed the highest possible achievement of moral living, he or she will also want to guard morality from the danger of being appropriated as nothing else but a means to obtaining something.

The ECM may argue that this answer separates morality from Christian eschatology, hence promoting an unnecessary distinction, and one that lacks support from the classical Christian sources. The ECM may want to ask what exactly moral living is in itself, apart from helping one to achieve his or her highest fulfillment in life? What does it achieve, or what other value can it possess, if that value is not oriented toward realizing the most perfect of human aspirations, that is, to be eternally in fellowship with a holy God?

At this point, the OCM may want to ask why should morality be valued any more if its status is equal to that of a means? If it is nothing more than a transient instrument through which one can obtain what he or she desires? In such a case, would it not be more correct to speak about the *usefulness* of morality, rather than its inherent value?[14]

Suppose one postulates a possible state of affairs where eternal happiness and moral living are replaced by intellectual virtue as the

14 Note already J.J.C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, and Peter Singer, "Engaging with Christianity," in John Perry ed., *God, the Good, and Utilitarianism*.

necessary prerequisite to attain such happiness. Furthermore, within the same scenario, suppose that the practice of lying, fornication, cruelty and other vices such as these, are an accepted part of the every day life. Would it be unwarranted to question the nature of eternal happiness, that is, the supreme fulfillment of human life? Could it not include lying, fornication, or cruelty, if these were the means by which to attain eternal happiness?

The ECM may reply "not necessarily!" For what eternal happiness requires is just the cultivation of the intellectual virtues until the state of eternal happiness is secured. Once this is in place, lying, fornication, and cruelty need not be occurring any longer. Still, the ECM should explain for what reasons lying, fornication, and cruelty cannot occur in the final actualization of eternal happiness? Are they inherently wrong, or perhaps inconsistent with the logic and nature of eternal happiness? But if this is so (and we do not see how one can be eternally happy and a victim of cruelty at the same time), the ECM commits himself or herself to a concept of eternal happiness which is inconsistent with lying, fornication, and cruelty, but which lacks the rational grounds to account for this inconsistency.[15]

In conclusion we want to suggest that the very nature of eternal happiness is contingent upon some notion of antecedent goodness and not vice versa. For what does the ECM want to say by "the highest form of human fulfillment, or happiness?" (see premise #1 of the ECM's case). Is eternal happiness the actualization and highest form of every finite and temporal good one has every experienced on earth plus infinitely more? I think this may well be a sound definition of eternal happiness, but one that presupposes the awareness of some form of good to be "then" finally perfected. Perhaps, the ECM may want to avoid mentioning the concept of good that precedes its highest perfection in eternity. However, if one cannot claim to have had a prior knowledge and experience of the good, why would he or she want to experience it in its highest eternal actualization? What if he or she were to find such a good impossible to bear? Would one even want to contemplate such a possibility?

To sum up our argument, we have attempted to prove that one should want to be moral because, in light of his or her having been created

15 It would be also doubtful whether one could postulate the existence of God any longer.

by an all good, wise, and omnipotent God, morality here is nothing else but one's very identity. A plausible answer then to the question "Why should I be moral?" is "I want to be whom I was intended to be." Within the Judeo-Christian context, then, moral living should not be understood as an alternative choice one may or may not make among many others. One's assent to the truth of the existence of God commits him or her to this only possibility, unless one can claim that the Creator subsequently determined that a second different mode of living is indeed possible. As we argued, one cannot reason along these lines within the context of Christian thought.

This also means that the words of Jesus, "you will know the truth, and the truth will make you free" (Gospel of John 8:32), offers an unshakeable ground on which to build the concept of the freedom of conscience. While relevant, the claim that one should be moral in order to obtain eternal happiness appears to leave one vulnerable to the charge of pure utilitarianism, or even manipulative relativism. In turn, it may raise an insurmountable obstacle, if we commit to the principle that humanity was created in the image of God and hence destined to have a moral identity. It also fails to provide a sound answer to the question whether morality is worthy in and of itself, or it is only a means to achieve eternal life.

References

- Basinger, D., Basinger, R. *Predestination and Free Will: Four Views on Divine Sovereignty and Human Freedom*, D. Basinger and R. Basinger eds. Grand Rapids, MI: Intervarsity Press, 2009.
- Kaplan, L. "Ethical Theories of Abraham Isaac Kook and Joseph B. Soloveitchick," *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*, E.N. Dorff, J.C. Krane editors. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Murphy, Nancey, Ellis, George. *On the Moral Nature of the Universe*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.
- Oden, Thomas. *The Transforming Power of Grace*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1993.
- Reale, Giovanni. *The Systems of the Hellenistic Age*. Albany, NY: State University of New York Press, 1985.

- Richman, R. *God, Free Will, and Morality: a Prolegomena to a Theory of Practical Reasoning*. New York: Springer Publishing, 2012.
- Runco, Mark. "Contrarianism," *Encyclopedia of Creativity*, vol. 1, M. Runco, S. Pritzker eds. Cambridge, MA: Cambridge Press, 1999.
- Shermer, Michael. *The Moral Arc: How Science Makes Us Better People*. New York: Henry Hold and Company, 2015.
- Singer, Peter. "Engaging with Christianity," in John Perry ed., *God, the Good, and Utilitarianism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014.
- Smart, J.J.C., Williams, B. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*, revised edition. Oxford: Clarendon, 1992.
- Von Hildenbrand, Dietrich. *Transformation in Christ*. Manchester, NH: Sophia Institute Press, 1990.
- Wadell, Paul. *Happiness and the Christian Moral Life: an Introduction to Christian Moral Ethics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

RELIGIOUS FREEDOM IN TIMES OF WAR

Ligia-Roxana ROTARU, Legal c.
Legal counselor, TCM Nord, Baia Mare, Romania
ligia_sunflower@yahoo.com

Abstract
War is a conflict spanning over a certain period of time in order to defend various interests. Religious freedom, on the other hand, is the fundamental right that guarantees one's freedom to act according to their own conscience, the interior forum of ideas and concepts, even in times of war. A central figure of natural law theories, Hugo Grotius claims that God, the Creator, endowed each individual with will and reason, and therefore these rights should be defended and respected. An example of what happens when this right to freedom of religion and belief is defended regardless of the situation is the American conscientious objector hero Desmond Doss, awarded with the *Congressional Medal of Honor* for acts of valor.
Keywords: religious freedom, war, natural right, conscience

War is an armed conflict waged over a shorter or a longer period of time in which the parties involved seek to defend economic, social or other interests. History has seen several types of wars, including civil wars, the cold war, or psychological warfare, all of which have had the purpose of defending ideals or the interests of the states involved. Sun Tzu, being aware of the complexity of the notion of war and its implications, he tries to define it as follows: "War is of vital importance to the state. It is a matter of life and death, a road either to safety or to ruin. Hence it is a subject of inquiry which can on no account be neglected. Not reflecting seriously on everything that concerns it means proving a

guilty indifference in regards to keeping or loosing what one cherishes the most; and this should not exist among us".[1]

Florentinus, on the other hand, says that "is impious for one man to form designs against another", as God "has established a degree of kindred amongst us."[2] In support of the idea of peace and understanding among men, Seneca stated: "as all members of the human body agree among themselves, because the preservation of each conduces to the welfare of the whole, so men should forbear from mutual injuries, as they were born for society, which cannot subsist unless all the parts of it are defended by mutual forbearance and good will."[3]

And now follows the inevitable question of whether there is a right of war or there is a human right that must be respected above all? And whether we can ever state that war is right?

Hugo Grotius is the promoter of the concept of natural law, a fundamental human right of each individual, offered by God as a gift through the will and reason the human being is endowed with at birth.[4]He claimed that man was meant to live in society, and for that reason he campaigned for the creation of an international law. Thus, he is the one who launched the concept and opened new perspectives in legal thought and in modern diplomatic endeavors. He also understood that the notion of peace is fundamentally linked to this international right which, through its norms, constitutes a sound basis for legalizing war.

Returning to the above-mentioned question, Grotius, this remarkable scholar, considers that not every war is contrary to natural law. Thus, he says that "It is not then against the Nature of Human Society, for each one to provide for, and take Care of himself, so it be not to the Prejudice of another's Right; and therefore the Use of Force, which does not invade the Right of another, is not unjust".[5]

1 Sun Tzu, *Arta Războiului*, Editura Nicol, București, 2012, p.7.

2 Hugo Grotius, *Despre Dreptul Războiului și al Păcii*, Editura Științifică, București, 1968, p. 105.

3 *Ibidem*.

4 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Religious liberty – a natural human right", *Jurnalul Libertății de Conștiință,* Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Editions IARSIC, Les Arsc, France, 2015, pp.595-608.

5 Hugo Grotius, *Despre Dreptul Războiului și al Păcii*, Editura Științifică, București, 1968, p.122.

War can also be viewed from a different dimension, namely from the perspective of theologians who consider that division among people, social diseases and wars are rooted in a society growing away from Christianity. In this regard, G. Kepel states: "Forgetting God is the root of all evil known by the social organization".[6]

Thus, as wars that have unfolded over the centuries have left profound traces on mankind, especially through the loss of countless human lives, there has been an increasing need for a system of international standards for the protection of human rights and a defense mechanism against possible violations. Although the idea of freedom of religion and conscience was born in the middle of the seventeenth century in the United States and England, modern international right was born after the Second World War. This is the context that facilitated revealing the atrocities committed during the Holocaust, when an estimated 10 million lives were lost. The governments of the winners, as well as those of the defeated states agreed on codifying an international system, given the proved ineffectiveness of each state's legal system when confronted to the atrocities committed during the armed conflicts. Consequently, on December 10th, 1948, as an outcome of international cooperation, the General Assembly adopted the Universal Declaration of Human Rights.[7]

First of all, what do we understand by religious freedom? At present, although the topic is still explosive, religious freedom is a state in which individuals or groups of individuals have the permission, without any interference and without any coercive intervention or sanction imposed by another entity, including the state, to express their beliefs and religious identity and to act accordingly. The main idea being the sovereignty of conscience, a homogenous imposed religion is nor desirable nor needed, as people enjoy both their religious identity and moral capacity. Thus, the "legitimate powers of government extend to such acts only as are injurious to others. But it [should do] me no injury for my neighbor to say there are twenty gods, or no God. It neither picks my pocket not breaks my leg".[8]

---

6 Ilie Fonta, *Libertatea Religioasă în Lumea Contemporană*, Editura Institutul Roman pentru Drepturile Omului, București, 1994, p.282.

7 Radu Chirita, *Convenția Europeană a Drepturilor Omului. Comentarii și explicații*, Editura C.H.Beck, București, 2008, pp.2-3.

8 David Little, "Libertatea religioasă, fundamentele ei occidentale și valențele ei internaționale", *Fides et Libertas. Jurnalul Asociației Internaționale pentru Libertate Religioasă*, Editura Viață și Sănătate, București, 2011, pp. 143-153.

Why do we consider freedom of religion and conscience to be necessary even during war? Because in the process of reasoning the individual forms certain dogmas and life principles, which most often lead their social life and "if our Consciences are under the direction of any humane Authority as to religious Matters, they cease to be under the Direction of Christ."[9]

Given the importance of the human inner being that distinguishes themselves as a person, creating their own individuality, the she states that signed the Convention understood to protect religious freedom as one of the fundamental human rights. It is enshrined in Article 9 of the European Convention on Human Rights, which states: "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, teaching, practice and observance." So we can note that religious freedom has two dimensions, namely a positive freedom and a negative one. Through positive freedom we understand the right of the individual to choose their own religion or beliefs, and through the negative one we understand a man's right not to be affiliated with any religion.

As we read in article 9, people have the right to manifest their religious beliefs verbally. Cicero is indeed entitled to say that the observation of Faith is "the Bond of human Life", while Seneca adds that faith is "the most sacred Good of the rational Soul, which Sovereign Princes ought the more solemnly to keep."[10] Thus Sovereigns and rulers should also respect the religious freedom expressed through the words and acts of those involved in war.

On the relationship between war and freedom of religion and conscience, the General Assembly also decided to adopt the *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and on Discrimination Based on Religion or Belief*, noting that: "the disregard and infringement of human rights and fundamental freedoms, in particular of the right to freedom of thought, conscience, religion or whatever belief, have brought, directly

9 *Ibidem*, p. 29.

10 Hugo Grotius, *Despre Dreptul Războiului și al Păcii*, Editura Științifică, București, 1968, p. 835.

or indirectly, wars and great suffering to mankind, especially where they serve as a means of foreign interference in the internal affairs of other States and amount to kindling hatred between peoples and nations."[11]

Consequently, the goal of achieving world peace, friendship among peoples, and social justice and eliminating discrimination can only be reached by observing a fundamental human right, that of freedom of conscience, and by encouraging universal respect, regardless of race, sex, language or religion.

Among the documents advocating religious freedom as a fundamental right alongside the right to life, the right to free speech, the right to inviolability of the home etc. we also mention the *International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 18 par. 1 and 2: "Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice… No one shall be subject to coercion which would impair his freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice."[12]

Since the right to liberty is guaranteed, it can constitute a legal basis for some exemptions that derive from the religious identity of individuals who, for reasons of conscience, refuse, for example, to serve in the military. It would be otherwise impossible and improper to leave in the hands of governments delicate subjects such as man's conscience, since "God is understood to be the ultimate judge of conscience."[13]

The meaning of religious freedom in war is best highlighted by a life story that made history. Desmond Doss was born in Lynchburg, Virginia, to William Thomas Doss, a carpenter and Bertha Edward Doss, a homemaker and shoe factory worker.[14]As an Seventh-day Adventist family, the mother instilled into the little child love for God and for the Ten Commandments. "When it came to the Ten

11 Ilie Fonta, *Libertatea Religioasă în Lumea Contemporană*, Editura Institutul Român pentru Drepturile Omului, București, 1994, p. 25.

12 https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf, accessed on 25.10.2017.

13 David Little, "Libertatea religioasă, fundamentele ei occidentale și valențele ei internaționale", *Fides et Libertas. Jurnalul Asociației Internaționale pentru Libertate Religioasă*, Editura Viață și Sănătate, București, 2011, p. 159.

14 Desmond Thomas Doss (February 7, 1919 – March 23, 2006). https://en.wikipedia.org/wiki/Desmond_Doss; accessed on 17.10.2017.

Commandments, he applied them personally. During childhood his father had purchased a large framed picture at an auction. It portrayed the Ten Commandments with colorful illustrations. Next to the words, "Thou shalt not kill" was a drawing of Cain holding a club and standing over the body of his dead brother Abel. Little Desmond would look at that picture and ask, "Why did Cain kill Abel? How in the world could a brother do such a thing?" In Desmond's mind, God said, "If you love me, you won't kill." With that picture firmly embedded in his mind, he determined that he would never take life. However, there was another commandment that Desmond took just as seriously as the sixth. It was the fourth commandment. His religious upbringing included weekly church attendance, on the seventh day."[15]

While keeping these well-established principles in his mind and heart, Desmond decided to enter the army, with the promise of not taking any human life. This exposed him to his colleagues' constant jokes from the very beginning. Desmond did not allow himself to be discouraged even when his commander expressed his desire to get rid of the "skinny Virginian who spoke with a gentle southern drawl."[16]

For his comrades, he represented a weakness, as he did not even want to carry a weapon, and when asked the permission to go to church on Sabbath, he became the target of all mockery. However, he was convinced that God had put him there as a combat medic in order to make help those around him even during war.

Thus, "In May, 1945, Japanese troops were fiercely defending Okinawa, the only remaining barrier to an allied invasion of their homeland. The American target was capturing the Maeda Escarpment, an imposing rock face the soldiers called, Hacksaw Ridge. After they secured the top of the cliff, Japanese forces suddenly attacked. Officers ordered an immediate retreat. As a hundred or more lay wounded and dying on enemy soil, one lone soldier disobeyed those orders and charged back into the firefight. With a constant prayer on his lips, he vowed to rescue as many as he could, before he either collapsed or died trying. His

15 https://www.adventist.org/en/service/religious-liberty/desmonddoss/, accessed on 17.10.2017.

16 *Ibidem*, accessed on 17.10.2017.

iron determination and unflagging courage resulted in at least 75 lives saved that day, May 5, 1945, his Sabbath."[17]

Hoping that we succeeded in demonstrating the vital importance of religious freedom during war and its impact of respecting the inner force of the individual's thought and conscience, we conclude with the glorious outcome of efforts of this conscientious objector: „On April 1, 1942, Desmond Doss joined the United States Army. Three and a half years later, he stood on the White House lawn, receiving the nation's highest award for his bravery and courage under fire. Of the 16 million men in uniform during World War II, only 431 received the Congressional Medal of Honor. Among these was a young Seventh-day Adventist Christian who refused to carry a gun and had not killed a single enemy soldier. His only weapons were his Bible and his faith in God. President Harry S. Truman warmly held the hand of Corporal Desmond Thomas Doss, as his citation was read to those gathered at the White House on October 12, 1945. "I'm proud of you," Truman said. "You really deserve this. I consider this a greater honor than being president." [18]

References

- Chirita, Radu, *Convenția Europeană a Drepturilor Omului. Comentarii și explicații*, Editura C.H.Beck, București, 2008.
- *Fides et Libertates. Jurnalul Asociației Internaționale pentru Libertate Religioasă*, Editura Viață și Sănătate, București, 2011.
- Fonta, Ilie, *Libertatea Religioasă în Lumea Contemporană*, Editura Institutul Român pentru Drepturile Omului, București, 1994.
- Grotius, Hugo, *Despre Dreptul Războiului și al Păcii*, Editura Științifică, București, 1968.
- Hugo Grotius, *Despre Dreptul Războiului și al Păcii*, Editura Științifică, București, 1968.
- Little, David, "Libertatea religioasă, fundamentele ei occidentale și valențele ei internaționale", *Fides et Libertas*. Jurnalul Asociației

17 *Ibidem*, accessed on 17.10.2017.

18 https://www.adventist.org/en/service/religious-liberty/desmonddoss/, accessed on 17.10.2017.

Internaționale pentru Libertate Religioasă, Editura Viață și Sănătate, București, 2011.

- Rotaru, Ioan-Gheorghe,"Religious liberty – a natural human right", *Jurnalul Libertății de Conștiință,* Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Editions IARSIC, Les Arsc, France, 2015.
- Tzu, Sun, *Arta Războiului*, Editura Nicol, Bucuresti, 2012.

Web references

- https://en.wikipedia.org/wiki/Desmond_Doss; accessed on 17.10.2017.
- https://www.adventist.org/en/service/religious-liberty/desmond-doss/, accessed on 17.10.2017.
- https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf, accessed on 25.10.2017.

FREEDOM THROUGH RULES

Liviu URSACHE, Lecturer PhD
"Timotheus" Theological Institute, Bucharest, Romania,
uliviu@yahoo.com

Abstract
This article implies that anybody could be an interpreter as long as he/she follows few common-sense principles. There is always a tension between two groups, one stressing out that this work is only for the professionals while others consider that anybody could deal with a text. My intention is to show that these two perspectives could be harmonized when the exegetes would follow some rules. I am concerned mostly with the biblical interpretation and the rules could be categorized in two large domains: theoria and praxis.
Keywords: interpretation, hermeneutics, meaning, theoria, praxis

---

Can anybody interpret the Bible? Does the interpreter need any qualification at all? If so, what are these? Further, how do we know whether a certain interpretation is adequate or not? Is there any grid to apply to interpretations so to determine which one is valid? These questions spark big controversies between the "professionals" on one hand and the "lay people" on the other hand. Years ago, I talked to a hermeneutic professor and he argued that one needs to be schooled to exegete a text, especially when it comes to the Bible. He said that none should analyze a paragraph unless he is a specialist in that very area. Though I agreed with him, in some respects, I believe it is important to know that everybody is an interpreter; the question is whether he/she is a good or a poor one.

In other words, the discussion should not go in the direction of the interpreter's pedigree, although important, but rather to the process

itself. Unless a relativistic interpreter[1], his role is to find the meaning intended by the author. Jesus, Himself, said that some passages are more approachable, though posing challenges for the scholars (Matthew 11:25)[2], while others raise big challenges, just as Apostle Peter states in 2 Peter 3:16. So the biblical interpreter has a both easy and complex task: some texts are easier to interpret while others are extremely difficult.

The role of interpretation is that of clarifying the sense of a text when it is not very clear at the first reading. In a sense, interpretation is a translation or a transposition through which one moves from the original text to a more approachable form (the text interpreted). It is a reconstruction of the meaning, given some variables (author, his intention, the social and cultural context as well as many other issues).

Scott Duvall compares the interpreter with a traveler that needs to go from one place A (the world of the author) to another, B, (which is the world of the interpreter)[3]. In between the two locations there is a river that needs to be passed which is made of: culture, customs, language, time and so on. The interpreter needs to answer the following questions: what was the meaning of the text for the original audience; what are the differences between that audience and today's; that principle is there in the text and how could one apply today this very principle?

The quality of one's interpretation depends on his/her education and qualifications, on one hand, and on his/her spiritual development, one the other hand. I will discuss the latter first and then the latter in the following pages.

1. The role of faith in interpretation

Unlike any other text, when approaching the Scripture, the student needs two kinds of qualifications which could be grouped in two major

1 In the postmodern worldview there have been big shifts in interpretation. One example is that of constructivism, where the role of interpreter is not to find the meaning of the text but he is invited to create it. That totally changes the perspective and established the ground for relativism. Therefore, there can be no wrong interpretation.

2 This is an example where the spiritual qualifications of the interpreter precede the academic. Jesus praises the Father for He allowed the "children" to understand the things.

3 Scott J. DUVALL and Daniel J. HAYS, *Grasping God's Word,* Zondervan, Grand Rapids, 2001, p.19.

domains: "praxis" and "theoria". There needs to be a balanced combination of these two. Praxis refers to those credentials that relate to the way of living. Though anybody could interpret the sacred text, the right attitude is a key ingredient. Often people have missed the message simply because of their misconceptions on the nature of the Bible.4

If the Bible is the Word of God given to people, then, an adequate understanding implies the knowledge of its author and knowing God means a personal relationship. The element of faith is crucial, just as Hebrews 11:6 says: "And without faith it is impossible to please God, because anyone who comes to him must believe that he exists and that he rewards those who earnestly seek him."5 Saint Augustin believed that one needs to believe to understand. For him faith is based on God, on his personality and authority. True knowledge is based on eternal things and one mind cannot comprehend these; thus, faith is needed. For Augustin, faith precedes knowledge.

Apostle Paul, also, shows in 1 Corinthians 2:14 that only the spiritual man can understand the truth of God. Although a method is necessary, it alone cannot lead the interpreter to the meaning of Scripture. True, one can apply the grammar rules as well as taking into consideration both literary and historical context, however, many times meaning is closely tied to application.

The worldview of the interpreter is also important in the study of the sacred text. If one does not accept the Bible as the truth of God then his conclusions would oppose the literal meaning of the text. Take for example the accounts of miracles; a deist would always find ways to take out the miracle aspect from the account. In biblical interpretation one needs to rely on the supernatural work of the Holy Spirit. The job of the interpreter is to rely on this supernatural to make the words alive for today just as it did back when the words were first written (1 Cor. 2:6-16 and 2 Cor. 3:15-18).

4 Few month ago, a respected journalist, whose name I shall leave unknown, made a total off topic interpretation of the Parable of the Prodigal Son. His "research" concluded that God encourages evil since the father, from the parable, welcome the youngest son and did not treat well his oldest child. Such interpretation could only come from an antagonist toward the Bible.

5 *The Bible,* The New International Version, Heb 11:6, Zondervan, Grand Rapids, 2011.

2. The role of obedience in interpretation

A second qualification that fits under the "praxis" umbrella is obedience. Apostle Peter states in his epistle that believers are to "make every effort to add to your faith goodness; and to goodness, knowledge"[6], while Paul said that faith comes through hearing[7]. The result is a continuously dialogue between *learning* and *doing* so that one influences the other. This interaction leads to a process called hermeneutical circle; some authors prefer the expression "hermeneutical spiral"[8], to show that this is not a vicious circle but rather one that helps the interpreter grow in his/her understanding of the meaning of the text.

The work of interpretation is not just a simple academic exercise; it goes beyond grammatical and historical analysis. The end of the interpretation is application and the conclusions one reaches needs to reflect in the day to day living. The interpreter needs to avoid the solely technical approach. Interpretation means a dialogue between the original meaning of the text and its relevance for today. If one only concentrates on the first aspect then the Bible would be a simple ancient document. If, on the other hand, one ignores the historical settings, the fallacy would be at least as big as in the previous presupposition.

Asceticism is the subjective but absolute necessary element in exegesis:„in the end, the text exists because of a community, to be used in a community and to shape that community. If we consider that the relation with the author is the background of the text, then the relationship with the reader is the foreground. In this case we firmly consider that foreground is more important than the background."[9]

Two things are worth taking into consideration: placing the text within a tradition and its relationship with the living community. These connect the interpreter with both historical and contemporary communities. The text has been exegeted throughout history by many

6 *The Bible*, The New International Version, 2 Pet 1:5, Zondervan, Grand Rapids, 2011.

7 Romans 10:17

8 Grant R.OSBORNE, *op.cit.*This author says that hermeneutics is a spiral from text to context – a movement from the text's horizon to that of the reader's which is reaching the author's intention and his significance for today.

9 Paul RICOEUR, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995, p.11.

devoted interpreters, in the past, and it is still being studied by a large community, in present. This connects the interpreter with many others which add a great value to his/her task. When somebody ignores this resource he/she denies himself/herself of a wealth of resources.

3. Adequate methods for interpretation

The second domain, "theoria", implies a technical aspect. It is a detached research and it considers grammar and history. It is a pure exegesis, implying that meaning and interpretation is concerned with what the text meant in a specific time, area and culture.[10] Very often, the authors make unclear statements and ellipsis, supposing that the referent is being known but without being specifically mentioned. When the author is no longer present then the interpreter needs to study the context to find hints to help him understand the intention of the author. This implies the best methods and competencies for learning. The interpreter should have knowledge in all the areas, such as language, history, culture, theology and many other domains. As a matter of fact, school started in the monasteries as the monks saw the need to broaden the area of knowledge for a better interpretation and delivery of the biblical text.

Since interpretation is connecting the biblical world with the contemporary, the interpreter needs to study both worlds. There is no substitution for this work. Nowadays interpreter is privileged to have many excellent tools to help him understand the biblical world. Giving the so many tools and the internet that is making available so many resources, I believe that for bible schools is important to have classes on the use of technology in interpretation and on ways to manage the resources.

Literary genre is, perhaps, the most important factor that influences the interpretation. The Bible is not just a simple book, but a collection made up of 66 books written by different authors with different writing styles. Thus, David's poems are different form the gospel or the epistles of John. In the same way Paul is different from James, while Revelation has a different style compared to the literature of wisdom.

10 Moises SILVA and Walter C. KAISER Jr., *Introducere în Hermeneutică*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2006, pp.36-37.

4. The intention of the author

A second aspect under the "theoria" domain is that of discovering the intention of the author. Text and the conversation are objective representation of human intentions. Thus, the interpretation would mean the understanding of people's intentions, which is the reconstruction of the original context. Meaning can be found only in the intention of the author.[11] Hirsch distinguishes between the concepts of "meaning" and "significance". Thus, the first objective goal of hermeneutics is to clarify its meaning and not its significance. The meaning is what the text represents and what the author meant through the linguistic signs. Significance, as opposed to meaning, refers to a relationship between meaning and a person, a concept or any other category of things.

Authorial intention is interested in the historical and cultural context. This implies taking in consideration the elements from the author's context, things that could decisively influence the significance of a text and especially its relevance for today. One can include here political, geographical, economical, legal, agricultural, military, family, food, architectural, social, religious factors. In addition, there are information about the author, the date of writing, the circumstances of writing, and the events that happened in the moment of writing.

The interpreter needs to follow the meaning intended by the author. In some books, the meaning is stated explicitly by the author, like Paul in Rom. 1:15-16 or John in his Gospel, 20:31. When that happens the interpreter is exempted from a lot of work. However, most of the times it takes a lot of work to discover the flow of thought of the author, the way the individual passages relate to one another in building up the argument of the author.

The interpreter needs to analyze the passage within the context in which it was written. It needs to follow the idea of the proximate context as well as that of the division in which the text falls into. The proximate context is made up of the passages before and after and the idea needs to be subordinate to that of the whole book. Generally, biblical authors structured their material to convey a certain message to the original audience. Thus, each individual passage add value to the main idea of the book.

11 Eric HIRSCH, *Validity in Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

The interpreter needs to take into consideration many elements, which can decisively influence the meaning of a text and, especially, its relevance for today. Thus, he needs to consider the political, economic, geographical factors as well as those related to agriculture, army, family, food, architecture, clothes, social and religion. Also, the interpreter needs to discover data about the author, date and circumstance of writing, historical events and many other information.

The style of the author is also important. Thus, John uses a lot of contrasts: light-darkness, love-hatred. His works don't have a linear structure but rather they are circular. Paul, on the other hand, is logical, very structured and many times he is sarcastic. David in passionate, his psalms contain a lot of emotional terms. Luke loves the details and his writings give us a lot of historical details.

Conclusion

There is freedom in interpretation, in the sense that anybody could approach the text. As a matter of fact, everybody is invited to study the sacred text. However, to adequately interpret it, one should follow some guidelines. There are two main categories of principles: ontological and methodological. The former includes the personal development of the interpreter while the latter gives him tools to apply to the text. The two categories go hand in hand.

References

- *The Bible,*The New International Version, Heb 11:6, Zondervan, Grand Rapids, 2011.
- DUVALL, J. Scott and Daniel J. HAYS, *Grasping God's Word*, Zondervan, Grand Rapids, 2001.
- HIRSCH, Eric, *Validity in Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- RICOEUR, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995.
- SILVA, Moises and Walter C. KAISER Jr., *Introducere în Hermeneutică*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2006.

RELIGIOUS FREEDOM AND THE ROMANIAN COLLECTIVE MINDSET

Iulia DRĂGHICI, Lecturer PhD
Facultatea de Limbi şi Literaturi Străine
Universitatea din Bucureşti
alicadus@gmail.com

Je ne suis point à la mode,
je pense que sans la liberté il n'y a rien dans le monde;
elle seule donne du prix à la vie;
dusséje rester le dernier à la défendre,
je ne cesserai de proclamer ses droits.
(Chateaubriand, *Mémoires d'outre tombe*)

Abstract
In an age when collective rights and liberties have become more meaningful and important than the rights and liberties of the individual, the study of religious freedom in the collective mentality of a nation proves to be a challenging pursuit. The paper tackles the idea that the vacuum of genuine values and the absence of a balanced collective mind set based on tolerance, self-respect and respect of the other provides the stage for the reiteration of the atrocities of totalitarianism.
Keywords: alterity, freedom of conscience, identity, mentality

---

Romania today, as a society, is still massively rural and agricultural. The 2011 census shows that half of the Romanian population lives in villages, while one third of it is very active in land farming and agriculture. Therefore, anthropologists and historians feel justified to consider the Romanian society to be a "delayed" society, in this respect. In 2012, an essay written by the reputed Romanian university professor Lucian Boia stirred the intellectual circles in Bucharest and beyond. The title

of the essay was *Why Is Romania Different?* and it postulates the idea that Romania's actual image is very different from the Romanians' own representation of it in their triumphalistic historiography. The author, to the consternation and amazement of his fellow-intellectuals, seems to validate the clichés, myths and stereotypes about Romanians by building a counter-myth perspective according to which Romanians are exceptional by being the worst human species possible.

In May 2017, Vintilă Mihăilescu, a well-known cultural anthropologist, coordinates the publication of a volume that reunites a number of illustrious reactions to Boia's essay, contributed by historians, sociologists, politologians etc. The compilation, *Why Is Romania As It Is?* tackles the approach of Romanian identity as a form of alterity, deconstructing Boia's discourse on behalf of the idea that discourse creates reality. The volume, meant as a reflexive reaction to the opinions, thoughts and ideas presented and legitimized by professor Boia, claims to provide answers in asking questions.

As one nation's identity can always be defined as alterity, it is considered that Romanian identity does not exist without the European alterity to which it has always related. It goes both ways. Ever since the 18th century, the Romanian principalities of the time started to see themselves as part of Europe, this being the initial shaping of a European identity in this part of the world by means of which it tried to shelter itself, its territory, from the Ottoman threat. The question why Romanian identity came to be based on bad self-opinion and a low degree of tolerance while other countries built their own image on the basis of self-respect and respect for others goes unanswered. The first psychological and sociological studies on Romanians were conducted in the first half of the 20th century by Dumitru Drăghicescu (1907) and Constantin Rădulescu-Motru (1937) and some their conclusions are currently challenged by on-going research. It seems that in one hundred years'time, the psychological profile of Romanians underwent notable changes. Last century's specialists assumed that Romanians' psychological attributes ranged from "welcoming" to "tolerant" (Rădulescu-Motru 1999: 74). Current studies (David 2015) have found that these attributes do not represent psychological realities in the positive sense, but rather psychological stereotypes. To put it in plain English, Romanians are not very welcoming and tolerant, they only think they are that.

It seems that a particularity of the average Romanian mind set has come to be the depressive-aggressive mentality (David 2015:13). As the "here and the now" appear to be more important than a balanced vision of the future, values such as fairness, responsibility, safety, credibility, law compliance etc. subside to a regrettable absence of genuine values and mediocrity. Sociologists seem to agree that for the average Romanian "to be" is "to have". The public space (even the academic space as considered by Boia's essay's critics) is occupied by this type of discourse that has already become a social phenomenon. The culture of the Romanians promotes, on the one hand, hetero-determination such as the influence of tradition / religion, at the expense of self-determination (autonomy in decision) and, on the other hand, pragmatism (personal interest), to the detriment of the civic spirit. At the same time, a collectivist culture is characterized by distrust of alterity, distrust of foreigners and even of their own fellow-citizens, amplified by a low level of self-determination and civic spirit (David 2015: 57).

David considers that all this repressive cultural style, highly permeated by avoidance, renders the average Romanian defensive. Defensiveness can be expressed in inferiority complexes and / or, if compensated, in superiority complexes. According to his study, Romanians have lower scores on values such as universalism (concern for the general good), benevolence (goodwill, concern for the well-known ones), hedonism (search for pleasure), stimul a tion (self-determination), but apparently, with the aim of making a good impression, they can be presented as giving the importance to these values.

In this context, religious freedom as the right of the individual to act according to their own reason and will has all the chances of starting to look like a taboo or, at least, being misunderstood and looked down to. Cultural anthropologist studies consider religion as, probably, the largest and most sensitive field for the play of Romanian exceptionalisms' rivalry (Bănică, Mihăilescu 2017: 160). The mix between religion and politics constitutes a "Romanian archaic characteristic as for a fairly numerous portion of the population, the place left by the communist ideology was taken not by liberalism or democracy, but by a religious ideology, vaguely but insistently stated" (Boia 2000 :17). The reason for this consideration can be accounted for as Orth o doxy has been considered *ab initio* a

fundamental and defining component of Romanian national identity. Even if Romania does not officially have a state religion, 86% of its population declare themselves to be Orthodox, the remaining significant percentage marking another portion of the population as Catholic, according to the *Religiosity And Atheism Index* of Gallup International (www.aktual24.ro/romanii-printre-cei-mai-religiosi-din-lume-alaturi-de-Ghana-Nigeria-si-Irak).

When it comes to religiousness, Romania holds a surprising 7th place in the world, in Europe being in top 10. Historiographers believe that Orthodoxy as an apparent indestructible collective identity is either a historical, fairly conscientious, choice or a phenomenon that was beyond explanations in the past and cannot be reasonably explained in the present either. The grim conclusion is that Romanian Orthodoxy is more of a tradition[1] than a religious faith which means that the"unanimist and authoritarian logic that belonged to the communist regime is not entirely a thing of the past. Professor Boia, in his well-known studies on Romanian mentalities and mind set, considers that the temptation of

1 Este națiunea română o națiune ortodoxă?", m-am întrebat într-un articol ("Suntem o națiune, nu o națiune ortodoxă", în Curentul, 24 februarie 1999) din care reproduc câteva pasaje. "Desigur", vor răspunde unii. Marea majoritate a românilor fiind ortodocşi, națiunea nu poate fi, în consecință, decât ortodoxă. Pare elementar, în fapt nu este chiar așa. Sunt totuși destui cetățeni români care aparțin altor culte. Vrem oare să spunem că aceștia ar fi români de categoria a doua, obligați şi în materie religioasă să se supună majorității? Cum rămâne cu cei peste un milion şi jumătate de unguri, care, fireşte, nu sunt ortodocşi? Îi îndemnăm să aparțină altei națiuni, mai precis națiunii maghiare? Cum rămâne cu greco-catolicii, români pursânge, și chiar inițiatori cândva ai ideologiei naționale româneşti? Aparțin ei neamului sau nu? Cum rămâne cu baptiştii, care s-au tot înmulțit printre români în ultimele decenii? Și cum rămâne, vorba fostului preşedinte Iliescu, cu liber-cugetătorii? Mai ai astăzi voie în România să te manifeşti ca ateu (aşa cum se manifestau atât de mulți români, măcar la şedințele de partid, până acum vreo zece ani) sau cel puțin să fii sceptic în materie de credință? Is the Romanian nation an Orthodox nation? "I asked myself in an article ("We are a nation, not an Orthodox nation", in Curentul, February 24, 1999) from which I here reproduce some passages. "Of course", some will answer. The vast majority of Romanians being Orthodox, the nation can only be Orthodox. It seems elementary, in fact it is not so. There are, however, enough Romanian citizens who belong to other denominations. Do we want to say that these are Romanians of second importance, forced to be obedient to the majority in religious matters? What about more than a million Hungarians, who, of course, are not Orthodox? Should we urge them then to belong to another nation, more precisely to the Hungarian nation? What about the Romanian Greek-Catholics, who were the initiators of the Romanian national ideology? Do they belong to the Romanian people or not? What about the Baptists, who have multiplied among the Romanians in the last decades? And what about, as the former president, Iliescu, put it, with the free-thinkers? Do you still have a chance in Romania today to act as an atheist (as so many Romanians did, even at party meetings, about ten years ago) or at least be skeptical about faith? (Boia 2000:18).

the fusion between the Nation and the Church is building a historical mythology of its own. The first absolute truth of such a mythology is that "the Romanian people were born Christian"; the second is that the Romanian people, in its entire history, has always been identified with Orthodox Christianity. When it comes to the certainty of the birth of a nation, historiographers agree that the "birth" of a people is more of a mythological concept. Even if this opinion is ignored, specialists believe that the scarcity of sources should urge to a high level of reservation when it comes to certainty on the incipient stages of a nation.

Moreover, it seems that history has offered no unmistakable Christian testimony for these claims. Even if, starting with the 4th century, some evidence of Christianity can be found (in Dacia, but especially in Dobrogea, that had remained a province of the Empire), however, they are not so frequent so as to support a coherent history of North-Danuban Christianity: "The invocation of the Holy Apostle Andrew, who is believed to have preached in Dobrogea, is based only on a late legendary tradition (with reference to Scythia, in southern Russia, and not necessarily "Scythia small", that is, Dobrogea, which is why St. Andrew is a holy patron of Russia. He is, at the other end of Europe, Scotland's patron as well. And now he begins to be revered as a patron of Romania). Interestingly enough, all these arrangements are of recent date. In Romania of the 1900's, faith and religious practice were certainly more vivid than today; but Orthodoxy, as an ideology, is now much more ambitious and offensive." (Boia 2000:19, 20).

According to specialists, the way out of this "religious exceptionalism" trap is the practice of an alternative perspective upon the contemporary religious fact, a perspective different from the "official" one belonging to the Romanian Orthodox Church, different from the elites' perspective and different from the sensational and mediatic angle (Bănică, Mihăilescu 2017: 162). The concern is that without this calm alternative, religious exceptionalism can become the norm rather than the exception, in merely a few years.

Gutenberg's printing press was going to transform religion in Europe by doing away with the monopoly of the Catholic Church on the interpretation and dissemination of the Bible. Hopefully, the Romanian collective mentality grows sound enough to accept and capitalize alterity,

by founding and consolidating its identity on the values of self-respect, understanding and tolerance.

References

- Boia, Lucian, 2000, *Istorie şi mit în conştiinţa românească (History and Myth in Romanian Consciousness)*, Humanitas, Bucureşti.
- Boia, Lucian, 2013, *De ce este România altfel? (Why Is Romania Different?)*, Humanitas, Bucureşti.
- Chateaubriand, François-René, 1988, *Mémoires d'Outre-Tombe* (*Memoirs from Beyond the Grave*), Librairie Générale Française (Le livre de poche), Paris.
- David, Daniel, 2015, *Psihologia poporului român. Profilul psihologic al românilor într-o monografie cognitiv-experimentală (The Psychology of the Romanian People. The Psychological Profile of Romanians in a Cognitive Experimental Monograph)*, Polirom, Iaşi.
- Drăghicescu, Dumitru, 1907, *Din psihologia poporului român* (introducere) (*On the Psychology of the Romanian People. An Introduction*), Librăria Leon Alcalay, Bucureşti.
- Mihăilescu, Vintilă (coord.), 2017, *De ce este România astfel?(Why Is Romania As It Is?)*, Polirom, Iaşi.
- Rădulescu-Motru, Constantin, 1999, *Psihologia poporului român* (*The Psychology of the Romanian People*), Paideia, Bucureşti.
- (www.aktual24.ro/romanii-printre-cei-mai-religiosi-din-lume-alaturi-de-Ghana-Nigeria-si-Irak) (accessed on Monday, October 9, 2017).

EUROPEAN DISPARITIES REDUCTION THROUGH IMPLEMENTATION OF NEOLIBERALISM PRINCIPLE AND PROJECT MANAGEMENT

Brîndușa COVACI, Assoc. Prof. PhD
Romanian Academy - National Institute of Economic Reasearch & Adventist Theological Institute

Roxana PARASCHIV, Assoc. Prof. PhD
Adventist Theological Institute
covacibrindusa@gmail.com

Abstract
This article presents some significant ideas about socio-economic cohesion and convergence, underpinning European development through coherent project management implementation. Research is exploratory, oriented on proposals for a better articulated European ideal. Cohesion and convergence, pillars of contemporary society, represent minimum conditions of sustainable project management, especially promoted through the European Social Fund. Without cohesion and convergence, European project management have no sense. Team cooperation, mainly applicable to project management, is a minimum requirement of praxeology theory, of responsible and well done job (Kotarbinski, 1976). The reminded ideas are goals that every actor's current project management system should understand in order to remain non-isolated, outside the social network.

Keywords: cohesion, convergence, neoliberalism, european development, project management
JEL: J16, M16

Cohesion and convergence in European neo-liberal doctrine

Cohesion and convergence have developed multiple valences in neoliberalism, although they are paradigms of social thinking, precursors of European-style thinking of French origins. This is because classical liberalism no longer corresponded to the new social challenges of the twentieth century. With roots in society-oriented thinking, cohesion and convergence have taken over the force of the concept of solidarity, adapting it to the social realities of neoliberalism. The age of classic laissez-faire liberalism marked the society, but especially the natural heritage of mankind. Many of the effects of classicism and standard liberalism can not be quantified. Neoliberalism, through social valences integrated into its own doctrine – such as cohesion or convergence, has been a point of inflection in today's systems of human and natural development.

Leon Bourgeois (1896), one of the precursors of the solidarity doctrine, explained even since the French Revolution that in the new conditions imposed by social restructuring – marked in particular by massive urbanization – man can not be separated from society, any of his action influences positively or negatively the environment. Man can escape neither material or moral from the sphere of society. Man can not live alone. As a consequence, the need for social responsibility and cohesion / convergence is imperative for today's society. Other precursors of solidarity doctrines, such as Charles Gide or Albert Fouillée, have argued "the need for compensations to strengthen moral ties and give real meaning to social duties. (...) Explicitly, Léon Bourgeois considers solidarity a kind of quasi-contract or bilateral engagement between individuals and society designed to give new institutional content to freedom and equality and to define the state in relation to the distributive justice." (Deliu, 2011, p.42)

Cohesion and convergence are desiderata needed both in conceptual structuring of neoliberal doctrine as well as in solving the real problems of society. The present social and natural threats impose cohesion and convergence as imperatives of the contemporary social construct. Relying on the idea of mutuality, cohesion and convergence imply that socio-economic development is achieved through responsible behavior. The main purpose of economic science is to promote levers that

lead to income. Economic neoliberalism gives it a pragmatic character by accentuating the utilitarian solutions, promoting maximizing profits with minimal costs and efforts, but also with a responsible cohesive attitude oriented towards the good of all, not just the individual. If all these conditions are not met cumulatively, socio-economic development converges towards a meaningless direction. In this context, the paretian optimum, which involves the realization of an individual's good without destroying the good of other individuals, is more present and necessary than ever. The current socio-economic development direction, supported by the new information economy by imposing neoliberal valences, only makes sense in a cohesive-integrative context. The idea of community, a social group that promotes common values and interests, i s more necessary now than in any other time of social development.

Cohesion and convergence are also the foundations of socio-economic development because they are important desiderata of reducing income disparities. Major incomes inequalities correspond to a low degree of social cohesion. In a society with major financial disparities, wealthy people are getting richer, and the poor are getting poorer. Income disparities are spreading throughout the lifestyle, marking definitively the degree of health, education, culture, etc. of the population. In contrast to classical liberalism, the market-oriented neoliberal economic doctrine promotes the leveling of income inequality through its cohesive dimension. It can be said that through cohesion and convergence, neoliberalism solves a part of its own problems induced by society, such as: increasing poverty, declining population health, reducing public confidence in public institutions, etc. Influenced by the democratization of socialism, the democratization of Christianity and the positivism of liberalism, neoliberalism adjusted for cohesion and convergence responds better to current economic challenges. (Coburn, 2000)

Managing European projects through the neoliberal doctrine

Through the free movement of information, particularly through the internet economy, neoliberalism supports ubiquity, interconnecting people and technologies in real time, promoting the expansion of time and contracting space. Project management is the area where this concept

is most easily applied, tasks being distributed over the Internet, made on the personal computer and then reported as being completed. The time necessary for the people to move to the work space is used to accomplish new tasks and to earn more. Project management thus becomes a leading area that greatly promotes the welfare economy.

Various qualitative or quantitative studies designate cohesion as an important factor in human development. From Émile Durkheim (Allan, 2005, pp. 123-124), Talcott Parsons and others, so far, many scientists have explored the impact of the cohesion paradigm in society. The vast majority of researchers emphasize the importance of inclusive and cohesive development at both microeconomic and macroeconomic level.

While classical management focuses on hierarchical organization, modern project management promotes networking. Neoliberalism enhances project management through membership, inclusion, participation, recognition, legitimacy, while classical management supports isolation, exclusion, non-involvement, rejection, and illegitimacy. (Jenson, 1998) It is now more profitable to promote social welfare, to be cohesive, convergent and integrative than to pursue only your own gain, to belong to a community rather than being isolated.

Classicism has given managerial science a pessimistic note, while neoliberalism, by promoting the unlimited potential of technical progress and rising returns on investment, gives an optimistic note to economic science. One of the roots of the European model is the neoliberal doctrine centered on cohesion and convergence, precisely by human orientation. "The European model considers that institutions and market regulation policies are fundamental to sustained economic growth. The new European economy, which is characteristic for the current state of development, is an informational economy, based on information technology. The new economy highlights unconventional resources that are difficult to exhaust or even inexhaustible, such as the potential for knowledge and the ability to innovate human capital." (Socol, 2006, p. 62)

Proposals to reduce social disparities by applying the neoliberalism valences to project management

The solutions to reduce socio-economic disparities in European project management should focus on balancing the relationship

between consumption and saving, investment and trade, capitalization and industrialization, public and private, education and recreation, corruption and morality, etc. The bigger discrepancies between these, the more difficult the implementation of projects is. Together with the implementation of the projects, the governments, especially of the European states, must work together to review the issues mentioned through the valences of cohesive and convergent neoliberalism. The standard of living of the individuals can be considerably positive if the population is educated in that direction. In this sense, well-structured education programs can be the engine of European socio-economic development. Efforts to implement projects need to be done both from the private and public sectors. Both Community and national funds must lead European socio-economic development. The 2007-2013 programming period of the Structural and Cohesion Funds has been a real example of the fact that funds without education means almost nothing. For a good implementation of the projects, the European Union will have to invest heavily in human capital and education, to reduce disparities between peripheral and central areas, inequalities between regions and different agglomerations, etc. (Socol, 2006)

The most important thing that will need to be taken into account by reconsidering the European structural policy, for a good implementation of European projects, will be to increase competitiveness throughout the Community. For the new programming period, competitiveness becomes the primary driver of achieving socio-economic cohesion and convergence. A study by researchers from the European Institute of Romania (Cojanu, 2009) emphasizes the promotion of the development of regional competitiveness whose specific directions are: "policy orientation towards maximizing competitive impact and according to the territorial specificity. The major challenge of European policies for territorial development lies in trying to highlight the link or lack thereof between the concepts of polycentrism and regional competitiveness and also between cohesion and competitiveness in order to support territorial development. New policies at European level aim at reducing development disparities and a more appropriate distribution of development funds within the regions." (Cojanu, 2009, p. 18) The old programming period offers the opportunity to develop a set of corrective

models to be applied later at European level. These mainly refer to the need for articulate and comprehensive national policies, education in the sense of responsibility and cohesion of people working in the public system, but especially those who manage funds, designing policies that are focused on competitiveness.

This paper is an improved version of the Covaci, B., Paraschiv, R. *Coeziune și convergență în doctrina neoliberală, suport al dezvoltării prin proiecte*. **The Annual International Conference in Economics, Informatics and Comunication Field – EIC 2016. Universitatea Spiru Haret, Câmpulung Muscel.**

References

- Bourgeois, L. (1896), *Solidarite*, Paris : Armand Colin et Cie, éditeurs. 1re édition. 157 pp.
- Coburn, D. (2000). Income inequality, social cohesion and the health status of populations: the role of neo-liberalism. *Social Science & Medicine, 51*(1), 135-146.
- Cojanu, V., Botezatu, E., & Peleanu, I. (2009). *Formularea conceptelor operaţionale ale unei politici de coeziune şi competitivitate* (No. 22). EIR Working Papers Series.
- Deliu, A. (2011), Neoliberalismul și problematica solidarității. *Revista de științe politice și internaționale*. 2(8). 33-47.
- Easterly, W., Ritzen, J., & Woolcock, M. (2006). Social cohesion, institutions, and growth. *Economics & Politics, 18*(2), 103-120.
- Friedkin, N. E. (2004). Social cohesion. *Annual review of sociology*, 409-425.
- Jenson, J., & Saint-Martin, D. (2003). New routes to social cohesion? Citizenship and the social investment state. *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 77-99.
- Jenson, J., & Réseaux canadiens de recherche en politiques publiques. Réseau de la famille. (1998). *Mapping social cohesion: The state of Canadian research* (pp. 109-28). Family Network, CPRN.

- *Kenneth, A. (2005). Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World. Pine Forge Press*
- Kotarbinski, T. (1976). *Tratat despre lucrul bine făcut*. București: Editura Politică
- Letki, N. (2008). Does diversity erode social cohesion? Social capital and race in British neighbourhoods. *Political Studies, 56*(1), 99-126.
- Muntaner, C., & Lynch, J. (1999). Income inequality, social cohesion, and class relations: a critique of Wilkinson's neo-Durkheimian research program. *International journal of health services, 29*(1), 59-81.
- Rodrigues, M. J. (Ed.). (2002). *The New Knowledge Economy in Europe: a strategy for international competitiveness and social cohesion*. Edward Elgar Publishing.
- Socol, C., & Socol, A. (2006). Modelul european: creştere economică, convergență şi coeziune. *Economie teoretică şi aplicată, 13*(8), 61-66.
- Vulcănescu, M. (1996). *Dimensiunea românească a existenței: Către fiinta spiritualitatii romînesti* (Vol. 3). Ed. Fundației Culturale Române.

THE ROLE OF THE EASTERN CHURCH OVER PUBLIC MENTALITIES IN THE PERSPECTIVE OF RELIGIOUS FREEDOM AND CONSCIENCE IN THE FIRST CHRISTIAN CENTURIES

Stelian MANOLACHE, Pr. Lecturer PhD
Faculty of Orthodox Theology,
University Ovidius Constanta
stelian81stely@yahoo.com

Abstract
Without doubts, the relations between State and Church are one of the continuous actual problems in the history of the Christianity. Debuting with the complex and specific problems during the primary Christianity, between the Judaic authorities and the Roman Empire, the relations will know, until the postmodern contemporaneity, fluctuations that were many times dramatic. Next to the permanent practical changes in the content – especially juridical and the practical impossibility of conceptualising and imposing a unanimously accepted/acceptable model – the fluctuations did nothing more than highlighting the real major significance of the matter. It is well-known the fact that, during the history, the relations between State and Church including the public mentalities, were placed constantly under the sign of permanent political-religious changes, alternating between the reciprocal support and the outspoken hostility. Without a doubt, the expression of the social dimension of religion depends in a determinant manner on its positioning to the state authority; thus, we may deduce that, beyond other conditioning and determinations, the way the mentalities of a society are configured may be placed under the spectre of the connections/ relations between the civil and the religious authorities. From this perspective, we will propose, with the occasion of the international symposium organised by the Romanian Parliament, to follow some of the

benchmarks of the impact generated by the religious policy of Emperor Constantine the Great as mentality and behaviour in the exercise of the laic and religious power.
***Keywords*:** Byzantine State, Eastern Church, The Epistle to Diognetus, Constantine the Great, Emperor Justinian, Patriarch Photius, Saint John Chrysostom

---

The condition of the Christian freedom

Freedom is one of the fundamental content in the public teachings of Our Saviour Jesus Christ; the freedom in and through Jesus Christ, in other words, passes beyond the social, political and religious approaches, reaching and aiming in its new Christian mentality the most profound dimensions of the human conditions, resolving in a peremptory and definitive liturgical-existential-dogmatic manner the main anxiety of the humanity, the existential source of the general human constraints and fears circumscribed to *thanatophobia*. Redefining, through His own human-divine constitution –Council of Ephesus, 431 and Council of Chalcedon, 451, the ontological connection God-man-world, the Theanthropos Jesus Christ, by His sacrifice, Resurrection and Ascension, not only frees the man by the fear of death – a direct consequence of not listening and not assuming the dialogue with the divinity, culminating with an existential failure, but also shows the path to the perfection of the condition of image of the Face of God through the programmatic repudiation of any tendency of omitting the ontological unity of the human kind. Thus, through the humanisation of the divine Word – Council of Nicaea, 325, the man will (re)discover its dimension as person– προσοπον, allowing the discovery of the real freedom, in and through Jesus Christ, including the authentic gain of the social dimension of the existence, through the ecclesial community, placing him in the situation of intercepting the fellows, the community and the entire world in a new mentality, marked by the spirit of the active love – as social antonym of the indifference – and of the community spirit – κοινονια – opposed to any form of individualism. In other words, the Saviour shows us that the political power does not represent the absolute Truth, but the religious Truth is the absolute Power. In this context, we have to observe

that the legitimacy of the State – many times a dissolving and perturbing factor, in a real or just presumed manner, of the religious freedom and a generator of a specific mentality, derives from the public discourse of the Saviour: "He said to them, "*Then give back to Caesar what is Caesar's, and to God what is God's*" (Luke 20:25). Still, the same discourse reveals that: **1.**the areal of the civil authority is complementary and distinct from the religious authority; thus, the state will not intervene in an obstructive manner in the "problems" related to the competence/responsibility of the religious authority, including here the violation of the freedom of faith **2.**Being part of "*what is God's*", the freedom of faith and of the religious practice appears as unnegotiable in relation with the civil authority. Beyond all these major reasons, we observe that, from a Christian point of view, *the state is outlined as a human instrument, obviously a limited and imperfect one, destined to dissolution in Eschaton*, meant, on the other hand, to regulate the social reports and the inter-human relations, some gravely perturbed *from an axiological point of view, as consequence of the fall of the proto-parents Adam and Eve*. As any other human act, the civil authority has a temporary role and one that is continuous perfectible. From a theological point of view the supreme criterion of its validity can be represented only by the Truth, that Truth invoked by the Saviour in front of Pilate (John 18:37-38), meaning the *Truth hypostasized in His theandric person*. Practically, the Saviour Jesus Christ indicates the real relation of the religious values and the values implemented by the civil-ideological authorities, in social, political, economic, etc. aspects. The primate of the late being excluded, due to the fact that they are stable in immanence and lack the transcendent models, they *tend often to absolutize*, reclaiming their autonomy in relation with religion and, consequently, ignoring it, resulting the process which is called by Father Alexander Schmemann the *human pseudo-models for the organisation and the management of the society*[1]. The Saviour Jesus Christ warns: *Jesus called them together and said, "You know that those who are regarded as rulers of the Gentiles lord it over them, and their high officials exercise authority over them.* [...] *Anyone who wants to be first must be the very last, and the servant of all* (Mark 10:42; Mark 9:35). Here, the Saviour points out that any

1 Alexander Schemann, *Church, world, mission*, Crestwood, New York, Ed. Saint Vladimir, 1979, pp. 31 -33.

coagulation of state type remains in the light of the revealed Truth only as long as, paradoxically for the contemporary realities, *understands to serve the one that are subordinated to it*, generalising *de facto* the Christian community in a society which aims to actualize permanently the concept of *life into Christ*, stated and evoked so often by Nicolae Cabasila[2].

Power and mentality in the age of the pre-Constantinian persecutions

Repudiating untreatable the cult of the gods of the Empire and, in the same time, without the possibility of being assimilated to the Jews, the Christians, dating back from pagans and those dating back from Jews, became the target of the persecutions from the imperial authorities and of the hate from the Judaic priests. This situation extended later, during three centuries, and generated a mentality, which gathered in a paradoxical synthesis the condition of inferiority, imposed to the Christians having the awareness of the authenticity and superiority of their faith. *Obviously that, related to the Roman authority, the Christians refused to consider the state as sacred and to deify the person of the political leader*. This refuse "*did not mean the ontological discredit [...] and the radical denial of the society and of the political power*"[3], because the Christians believed firmly in the eschatological Kingdom – some even believed in the immanence of its instauration through an early Parousia – the Kingdom of God in a state called later by the Holy Fathers as being *between already and not yet*, manifested as a potential presence present inside the soul of each believer, which will materialize at the Second Coming of Christ. This particularity of the Christian life until the year 313, *living of the tension between the two Kingdoms, of Caesar and of God*, is precisely and relevantly reflected in the *Epistle to Diognetus* – a work written by Diognetus after the year 190, an apologetic text fundamental for understanding the spirituality of the post-apostolic Christianity. Dedicated to the prefect of Alexandria, Claudius Diognetus, the epistle highlights the following points for our theme of interest:

2 Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos*, trad. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2014.

3 Ioan Ică Jr, *Gândirea socială a Bisericii*, ed. Deisis, 2002, p. 19.

a) Although subject to all kind of vexations coming from a Pagan society that could not even tolerate them, the ancient Christians keep unchanged and unperturbed the consciousness of their real mission, *that of showing to the world the Truth of the incarnation, of the sacrifice and of the resurrection of Jesus Christ and His divine teaching, a teaching that "was not discovered as invention or imagination of the curious people and that does not promote any human doctrine"*[4]. Thus, following the teachings of Jesus Christ, the Christians will return love to hate and the embrace of love to the threat of death: "*they love all, although are persecuted by all [...]; they are defamed and bless all the slenderer; they are disgraced and honour all the disgracers*";

b) Still, the loving behaviour of the Christian, an Eucharist dogmatic behaviour, is more than the echo of a simple humanism, presenting a pregnant soteriological component, which is explicitly outlined, based on the exceptional quality of the *Ecclesia, as something treasuring and bringing to date all that is connected with the saving work of the incarnated Word*. As a consequence, far from discouraging them, the hostility of the world does nothing else than strengthening the decision of the Christians to proclaim continuously and live plenary the Truth: "*...they are killed and resurrect others [...]; they are poor and enrich many others; they lack all means, but have plenty of everything [...]; they are punished as being bad and they rejoice as ones that are resurrected*".

c) In this manner, the Christianity tends to be institutionalised *ad-hoc* as a divine-human mentality, under the form of a *confessing community*, a modality of ecclesiological coagulation, perfectly comparable to the idea of the Christian *koinonia*, stationed in immanence, but open to the transcendent, because the Christians "*are a body, but do not live after the body and live on earth but they are citizens of the sky*". This tension of searching the divine Truth put the Christians in the situation of avoiding to take to extremes the references and norms imposed by the pagan society where they lived, more precisely by those promoting a false religiosity, from where the Christians understand unconditionally and do not hesitate for a moment to respect the rigours of the social coexistence. As a result, the *Ecclesia* of the 2nd century saw no contradiction between

4 *Epistola către Diognet,* PSB vol 1., Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2015.

the quality of citizen of the temporary kingdoms and the quality of belonging to the Kingdom situated between *already and not yet*; thus the contemporary Christians "*…live in their own countries, but as immigrants, they take part to all the problems as citizens fulfilling all the duties as some strangers would do; they are subject to all the laws, but their lives conquer the laws*". Hence, the unknown author of the Epistle will be able to conclude that his fellow Christian religious people "*live in the world, but they are not of the world*", reflecting the *creationist* conception of the Church that the soul is created by God simultaneously and related to the entrance into existence of a certain body. As result, constraint to live in a hostile world, the Christians understand that their life resemble to the way the soul, created by God, lives with the body, born by humans: "*the unseen soul is kept in a seen body; the Christians are seen in the world, but their honour to God remains unseen…*"

d) In spite of the persecutions and the various antagonism that opposed them to the Roman world and to the Judaism, the Christians will not hesitate to affirm the superiority of their faith, a position based on the full awareness and the plenary living of the fact that only life in and through Jesus Christ can gain the saving features searched by any believer. Still, highlighting this superiority – "*they are kept in the world as in a prison, but they keep the world together*" – the Christians do this for *outlining their immense responsibility in relation with the fellow people, with the world and the entire Cosmos*. It was a responsibility given directly by God, who "*put them in such honour into the world, they cannot leave*" and, once assumed and working, will put in practice into the world the sacrificing love of the Saviour. This is the source of the paradoxical solidarity of the Christians – which, in fact, are not of the world – with the world that does not hesitate to marginalize and ignore them, a solidarity with an ontological content, because:

1. the love of God covers all the people; the creation itself has as aim the sharing to all creatures of an infinite love of the Holy Trinity: in fact, the people are called to reiterate the perichoretic way of being of the Father, Son and the Holy Ghost, because "*… God loved the people; he made the world for them, put everything in the world under their power, gave them reasoning and mind, allowed them to look to the sky*";

2. the existential unity of the humanity is obvious, all people carrying tin the profoundness of their being the print of the immortal face of God – "*Then God said, "Let us make mankind in our image, in our likeness*" (Genesis 1:26) – as the incarnated Christ assumed in his person the human nature in its integrity, "*excepting the sin*", the Nicene-Constantinopolitan Creed enhypostasizing and uniting it with its divine nature in a "*neat, unchanged, undivided and inseparable*" way – the Council of Chalcedon, 431.

Lastly, we note that, for the author of the *Epistle*, the pragmatic instrument of the solidarity of the Christians with the world is represented by the new dimension of the knowledge through love brought by the Saviour Jesus Christ, the man being called to reproduce, to a scale accessible to his possibilities, the archetypal love of God: "*How not love Him, the One Who loved you this way, before you loving Him?*". Representing an answer to a continuous divine call, loving the fellow people, concrete under the form of faith and acts of love, the man is the measure of his humanity, proves that he wears the face – *eikon* of his Creator. It is incontestable that the humanity of the man was definitely compromised through the fall – the ontological failure that altered/ limited the consistency of the face of God worn by the man, diluting its existential stature; thus, it is in the power of the man to irradiate love: "*You will be an imitator of His goodness and do not wonder by the fact that a man becomes an imitator of God; he can if he wants to*". This way, the unlimited community spirit and the inter-human solidarity will be able to become effective realities, overcoming the stage of simple desiderates; they will reflect directly on the guiding mentalities of the inter-human relations, "humanising" implicitly: "*Happiness does not mean to own the fellow man or to desire to be superior to the weak people, neither to be rich and to constraint the inferior people*", because practicing any form of coercive power on the fellow people is incompatible with "*imitating God*".

As result, between *Ecclesia* and the pagan society around it, a relation of cohabitation was stated in the 2nd century, synthesizing two attitudes: one of confrontation/ conflict; the other of peace/ solidarity, obliging the Christian community:**1.**to avoid any attitude of identification with the civil society – the Stoic vision – and, in the same time**2.**To keep the distance from the isolation tendencies – the Platonic

vision, at least to a certain point. Thus, the *Big Church of the 2nd century proves that, although it often accentuated and claimed the imminence of the Parousia of the Saviour, it did not ignore the immanent reality*. This Church will not exclude from its preoccupations the problem of the evil from the pagan world; it will not refuse in the same manner the state – whose laws accepted and respected, the society – whom it helped with love through prayer and philanthropy, or the culture – from which it shared elements. Implicitly, it did not position itself against the idea of civil authority, seen as form, validated by God, of control/limitation of the expansion of the evil in an estranged world.

Moreover, the Christians assumed the command – of pure divine origins – of serving the world and the people, by fighting for the good and against the evil, the new ethos of the faith and of the good deeds, by prayer and moral behaviour, from the position of earthly witnesses of the Supreme Divine Good, Truth and Beauty. The Christians will concretise integrally the virtualities of the messianic idea, which accentuated the unilateral soteriology specific to the ethnocentrism of the *Old Testament* and on a deliverance outside the world[5]. Thus, *the new ecclesial institution will say "no" to the pagan world, not based on a deficit of love, tolerance and understanding*; it says "no" as institution exactly because it loves the world as Christ loves it, wishing for it to overcome more rapid the constraints, conditionings and the temporality of this eon[6].

Mentality and symphony in the Constantinian epoch

The Edict of Milan from 313and the takeover of the entire Empire by Constantine the Great in 324 marked a radical change for the relations between the State and the Holy Church. As religion integrated in the life of the state – as *religio licita*, allowed, permitted religion, as Tertullian writes on the statute of the Jews in the Empire, and affirmed, especially after 330, as religion supported directly by the emperor, the Christian communities, the Christians in general, will be constrained by the new political and social circumstances to reconsider integrally and remodel

5 Ioan I. Ică jr. și Germano Marani , *Gândirea socială a Bisericii*, ed. Deisis, 2002.

6 Alexandre Schmemann, *Liturgică și eshatologie*, in "Sobornost" no. 7, 1985, pp. 6 -14; also see F.C. Webster, Antinomical Tipologies for an Orthodox Christian Social Ethnic for the World, in Greek Orthodox Review", nr. 28, 1983.

their positioning related to the civil authorities. Of course, the role of Constantine the Great remains controversial, the accusations against the former venerator of the Sun continuing, starting from the contemporary pagans, which impute him the deliberated destruction of the Greek-Roman religion, spirituality, culture and traditions in the favour of the Christianity. Beyond this polemic, the Christianity will become from 313 one of the free religions practiced in the Byzantine state and the unique accepted religion, after a series of decrees emitted starting in 388 by the emperor Theodosius the Great. Practically, during two generations, the Christians travel the huge distance between the statute of supporters of a marginal faith, constantly condemned, to the statute of adepts of the dominant religion, supported directly and unconditionally by the civil authorities. Obviously, the impact of these mutations on the power relations between the Church and the State is a result of the new Christian mentality that was imposed very quickly. We will try as follows to outline the most important effects on these political-religious relations between Church and State:

a) The civil authority will be, from now on, the duty of the Christians, no matter the real level of their adhesion to the Christianity, generating a change of paradigm in the relation State-Church, so each Christian will not be able to forget that, for him, "each country and each citadel is the place of the exile, and each place of exile is a country and a citadel"[7]. *Ecclesia* will stop being a persecuted community, will be able to express itself freely, as part of the spiritual values from the end of the antiquity and, implicitly, will be able to support, without limits, the dogmatic-liturgical missionary program, with the support of the state. The State and the Church will stop the conflict for more than a millennium, describing a temporal arch, at whose end *Pax Christiana*, founded by Constantine the Great, will fall apart, starting in the 16th century, at the appearance of the Protestant movement of Martin Luther.

b) From that moment, ach Christian will live the reality of the cohabitation between the civil and the religious authorities the Christian knows that his faith is free and, moreover, it is official, and that the State and the Church are in a relation of symphony, of together-preaching, an especially regulated by the Emperor Justinian the Great in *Corpus*

7 Cristian Pop, *Patristica Greacă*, ed. Deisis, Sibiu, 1999.

Juris Civilis, which proclaimed that "The priesthood and the Empire are the two precious gifts God left to the people in His unlimited love. The priesthood is related to the divine things; the Empire leads the mortal things and governs them; both of them come from the same principle, guiding the course of the human life"[8]. There are two conclusions deriving from these aspects: **1.** The civil authority and the religious authority have the same unique origins: God, and **2.** Each authority has no other reason of being than the propagation of the human being; one, in this life – the State, the other in the future life – the Church, both being responsible to God for their ways of action. Aware of the dangers at the address of the verticality and rigour of the byzantine ecclesial institution, the emperor Justinian insisted on the dignity and the moral behaviour of the clergy, because, corroborated with the correctitude of the policies of the state, they condition the desiderate of "…a happy understanding, bringing all the blessings to the humanity"[9]. In the functioning of the byzantine state, the two authorities will be the swords of the political-religious power, the religious one in the hands of the patriarch and the laic-political one in the hands of the emperor, *acting solidary due to their unity of scope*: "The state defends the man of the Church, while the Church inspires the fundaments of the social life. The Church is the compass giving the direction, while the state keeps the wheel of the concrete existence of the people"[10]. This way, the State and the Church form a coherent whole – *Christeponymon Politeuma*, the political and the religious founding and being perceived as two complementary aspects of the society[11].

c) In spite this theoretical conceptualisation, the power relations between the emperor and the patriarch were complex and unpredictable, requiring regulation. Under this aspect, the Patriarch Photius will write in his work *Epanagoga*, 886,[12]as follows:

8 It would be necessary to identify a written source; we quoted from http://www.crestinortodox.ro/carti-ortodoxe/istoria-bizantului/simfonia-bizantina-80638.html

9 W. Kroll, *Corpus Juris Civilis*, vol. III, Berlin, 1928, pp. 35-36.

10 John Meyendorff, *Justinian, the Empire and the Church, ed. Dumbarton Oaks Papers, Harvard University, 1968, pp. 43-60.*

11 *Ibidem.*

12 J. Epos, *Jus Greacoromanum*, vol. II, Atena, G. Feix, 1931, p. 240

1. In the context when the emperor "represents the legal authority and the common good for his servants", he will have as main responsibility to "defend and protect [...] the land, the treasures, the people and all those under this rule"; the Patriarch Photius strengthens, through this clear positioning, the placement exclusively in the political immanence of the *sword* represented by the imperial authority;
2. In exchange, the patriarch[13]has the duty to "protect, by his fervour and devotion, the souls he got from God", his area of responsibility, as main bishop, being only spiritual.

Showing the character more than delicate of the power relation between the emperor and the patriarch, the byzantine hierarch will underline de decisive importance of the equilibrium because "...the peace and the happiness of the servants, in their souls and bodies, depend on the understanding and harmony [...] between the sovereign power and the high clergy"[14]. In Photius' vision, the Christian society resembles a huge human being, the laic power caring for the body and the religious power for the soul, being obvious that the equilibrium between body and soul will depend on the harmony/ disharmony between the two powers, according to the Epistle to Diognetus: *What the soul is to the body, the Christians are to the world*.

d) Still, the equilibrium of the two powers was often perturbed by many emperors that broke the "rules" of the coexistence with the institution of the church, as well as many patriarch did not find the internal-ecclesial resources necessary to fight the interferences. Without insisting on the subject too much, because the examples are well-known, we highlight the fact that, in the space of the Eastern Church, *there were no irremediable conflicts between the two authorities*, while the accusations so much floating in the West on the claimed *caesaropapism* – a concept used for the first time by the specialist in canonical law Justus Bohmer – which

13 We mention that, in the Eastern Church, the institution of the patriarch includes, imperatively, a limited territorial jurisdiction, usually, related to the frontiers of the national state where an autocephalous church functions. In relation with other patriarchs, the ecumenical patriarch only has the quality of primus inter pares – a primate of honour based on the experience and prestige, established canonically, of the Constantinople function.

14 J. Epos, *Jus Greacoromanum*, vol. II, Atena, G. Feix, 1931

would have dominated, systematically and quasi-generally, the reality of the relation between the state and the Church in Byzantium, started to be contested nowadays by well-known names as John Meyendorff, Georges Florovski, Gilbert Dagron and others[15].That it could not have been a caesaropapism as ample as in the West during the 10th-16th centuries or as that established many time in the Russian Church, it was also shown by the holy fathers of the Church, as Saint Athanasius the Great, Saint John Chrysostom, Saint Maximus the Confessor or Saint John the Damascene, who highlight, related to the interference of the laic power, that the Church protected its being and ethos in front of anyone trying to disturb it from its fundamental responsibility of saving the believers. Thus, Saint John Chrysostom warns the temporary power that "it should not have to try its powers beyond the field it had been given by God"[16]. Similarly, Saint Maximus shows that: "No emperor using its power to interfere in the ecclesial problems ever got to convince the Fathers of the Church, Messengers of the Word of God to make concessions to the heresies in these fields"[17]. Last but not least, Saint John the Damascene wrote: "It is not for the emperors to dictate the laws of the Church [...]. The responsibility of the emperors is to watch over the good functioning of the citadel in the political field [...]. The limits of the doctrine of the Church, as established by our Fathers, remain inviolable"[18]. From this perspective, the holy fathers and the religious writers denounced the compromises of the high clergy, as well the excessive accommodation of the Christianity with the laic world, by standoffs strengthened by the voices of the monks, who, in the conditions specific to Byzantium, will represent an authentic bastion of resistance in front of the abuses of the laic power[19]. One example is the reaction of the monks to the religious policy of the iconoclast emperors.

15 Georges Florovski, *Creştinism şi Cultură*, Compania Publicistă Nordland, Belmont, 1974, p. 81.

16 Ioan Hrisostomul, *Despre Babyliss*, PG 50, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2015.

17 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Exegesis of the Kinesis*, 4, 117AB, p. 90.

18 Ioan Damaschinul, *Apărarea sfintelor icoane*, ed. Cahiers Saint-Irenee, 1966, 1296C-1297B, p. 94.

19 Gorges Florovsky, op.cit, p. 88.

e) Replacing *Pax Romana* with *Pax Christiana*[20], Byzantium will operate the fusion between the civil law and the ecclesial law, giving birth to *a juridical hybrid, which will convert the civil virtues and vices in religious virtues and vices and reciprocally*. This way, the Byzantine state highlights and makes official its preoccupation for ensuring a normative frame capable of regulating the activities of the citizens and the inter-human relations from the perspective of a maximum insurance of the possible compatibility between the Kingdom of people and the Kingdom of God, *the first possessing – in the vision of the legislator, of the political power – the role of predicting the eschatological future*. In fact, the archetype for the *establishment of the legal frame of the community is made of intra-Trinitarian relation, wishing that the infinite love and perfect harmony characterising them to represent models of social coagulation in the life of the populations from the Eastern Empire*. It is not in any form an exaggeration of the Byzantine jurists; because the ecclesiology teaches that the divine-human structure of the Church means "the prolongation" into immanence of the life of the Holy Trinity. The same dissemination of the ecclesiology in the civil life of the Empire led to the configuration of the social-political-religious triad composed from workers, warriors and worshipers, a trichotomic social structure aiming explicitly the archetype of the Holy Trinity, an ideal for the transformation of the world in *eikon* – image of the heavens.

f) Disregarding the accusation brought to Byzantium, its commitment to the propagation of the faith in the Incarnated Christ are undisputable. The dissemination of the faith in the entire world was an *authentic universal project of the state*, with the nuance that, when it aimed to integrate other people and territories, *the empire claimed the necessity of bringing those nations in its own ecclesial structure – the only one valid from soteriological and gnoseological point of view*. Still, these actions did not erase the ethnical and cultural identities of the conquered nations – the Bulgarians remained Bulgarians, and the Copts remained Copts – because *for the Byzantines, the Christian unity of the state, and not the suppression of the identity factors, was important, the Church supporting this positioning of unity in diversity*[21]. All citizens had the same rights.

20 Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe*, St. Vladimir's Seminary, Crestwood, New York, 1982, p. 356.

21 John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical trends and doctrinal themes*, ed. Fordham, New York, 1983, p. 226.

They can all participate to the public life and influence it, supporting or condemning the political and religious initiatives and actions, as revealed by the organisation and the development of the Ecumenical Councils. The nationality and the race were not reasons of social exclusion, as attested by various ethnical origins of the emperors in the line of the throne of the Empire.

Obviously, the Byzantine Church knew fully the limits of any human organisation and actions; moreover, many of the thing that were reproached to it in time proved to be true, thus, the Byzantine Christianity may be seen as an antagonism between the ideal oriented and founded eschatologically and its practical manner of implementation[22], a perspective upon Father Georges Florovsky wrote: "the political-ecclesial experience of Byzantium [...] was a sincere attempt of answering to and resolving a real problem – related to the relation between eschatological and history – A/N. Without a doubt, this experience does not need renewal, but the lessons of the past must be learned. The experience of Byzantium should not be reduced to a provincial or oriental dimension: it had an ecumenical/ universal dimension – A/N."[23].

Conclusions

The Kingdom of God transcends the entire human reality – "*Jesus said: My kingdom is not of this world...*" (John 18:36); its echoes impregnates with meaning the entire spectre of the spiritual Christian life lived in and through the Christian Church. Thus, institutionalising them, *Ecclesia*, aware of its role and its spiritual "power", will have as responsibilities: 1. The active participation to the life of the burg, orienting it to an eschatological aim and watching the entire social existence to reiterate to the scale of creation the model of the intra-Trinitarian love; 2. In the same time, the Church will have to give to the history a precise eschatological meaning, as well as a specific content to the connection between time and eternity, imperatives capable of modelling and giving content to its relation with the State; 3. In relation with the State, the Church will have to ensure firstly that the antinomies of the type sacred *vs*. profane must not over-determine the "religious" profile of the civil

22 Stavros Fotiou, *Biserica în lumea modernă*, ed. CERF, Paris, 2008, pp. 42-43.
23 Georges Florovsky, *Creştinism şi Cultură*, ed. Nordland, Belmond, 1974, p. 98.

society – a necessary condition for changing into freedom the life of each believer, "*that we may live peaceful and quiet lives in all godliness and holiness*" (I *Timothy* 2:2).

References

- Alexander Schemann, *Church, world, mision*, Crestwood, New York, Ed. Saint Vladimir, 1979.
- Alexandre Schmemann, *Liturgică şi eshatologie,* in "Sobornost", no.7, 1985.
- Cristian Pop, *Patristica Greacă*, ed. Deisis, Sibiu, 1999.
- Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe*, St. Vladimir's Seminary, Crestwood, New York, 1982.
- *Epistola către Diogne*t, PSB vol 1, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2015.
- F.C. Webster, *Antinomical Tipologies for an Orthodox Christian Social Ethnic for the World,* in "Greek Orthodox Review", no.28, 1983.
- Georges Florovski, *Creştinism şi Cultură*, Compania Publicistă Nordland, Belmont, 1974.
- Ioan Damaschinul, *Apărarea sfintelor icoane*, ed. Cahiers Saint-Irenee, 1966, 1296C-1297B.
- Ioan Hrisostomul, *Despre Babyliss*, PG 50, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2015.
- Ioan I. Ică jr. şi Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii,* ed. Deisis, 2002.
- J. Epos, *Jus Greaco romanum*, vol. II, Atena, G. Feix, 1931.
- John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical trends and doctrinal themes*, ed. Fordham, New York, 1983.
- John Meyendorff, *Justinian, the Empire and the Church,* ed. Dumbarton Oaks Papers, Harvard University, 1968.
- Nicolae Cabasila, *Despre Viaţa în Hristos,* trad. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2014.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, *Exegesis of the Kinesis*, 4, 117AB.
- Stavros Fotiou, *Biserica în lumea modernă*, ed. CERF, Paris, 2008.
- W. Kroll, *Corpus Juris Civili*s, vol. III, Berlin, 1928.

THE CONCEPT OF THE HOLINESS OF THE CHURCH AS A PARADIGM FOR A SOCIETY GOVERNED BY THE RULE OF LAW

Sorin BADRAGAN, Lecturer PhD
Baptist Theological Institute, Bucharest, Romania
sorinbadragan@yahoo.com

Abstract
In recent times, the Romanian society has indicated a growing concern for the concept of the rule of law which should define all aspects of the state dealings and the society as a whole. While this need is obvious in what regards Romania, the imperative to pursue justice in all aspects of the life of a society and a state is an important theme in the Bible. To achieve this goal, the society can draw on the way in which the church is considered holy despite of the sinfulness of its members.
Keywords: rule of law, justice, society, state, church, holiness, sinfulness

---

In January and February 2017 the Romanian society reacted vigorously against the changes of the justice laws made by the government; the peak of the protests was on the 5th of February when over 500,000 people demonstrated in many cities in the country against the loosening of the laws which did combat corruption. The novelty of this situation was not, unfortunately, the lowering of the standards of the justice laws but the reaction of the Romanian society, which indicated a great concern and a growing involvement in social issues. Romanians displayed a commitment to changing the way in which they had allowed the politicians to regulate in this rather important area of the state policies without reacting when the standards were lowered; in other words, Romanians proved to seek to have a society governed by the rule of law. How could this rather noble aim be achieved given the deeply

embedded corruption in the Romanian thinking and practice? So could a society with structural shortages in what regards justice and the rule of law become a just society?

Reflecting on this issue, a parallel can be made with the case of the church, which, despite the sinfulness of its members, is holy. Could then the matter of the holiness of the church despite the sinfulness of its members be a paradigm or an inspiration for a society with corrupted parts to become a just society?

In what follows we will explore the concept of the rule of law in the context of the operation of a state, particularly analysing the situation of Romania; then we will look at the biblical imperative of pursuing justice in the affairs and relationships within a 'kingdom' and at the concept of holiness of the church despite the sinfulness of its members in order to draw some lessons which the society could learn in its enterprise to transcend its current condition in order to become more just, ruled by the law.

The importance of the rule of law for a state

The concept of the rule of law is difficult to define; there can be three approaches in doing this: the formal one refers to the significant constraints on the state exerting its authority and power, while the substantive one points to the rule of law as part of a collection of high values; the third one emphasizes function of the rule of law, namely the benefits it produces for the society. An useful definition is offered by Vesselin Popovski who suggests that the rule of law means that the following three elements take place: the government of laws, the supremacy of the law, and equality before the law.[1]

The essential role which the rule of law plays in the development of a nation is affirmed by the European Commission which watches over the implementation of the Treaties of the Union as well of the values at its core; in one of the reports sent to the European Parliament and Council, the Commission, starting from the principle: 'the rule of law is the backbone of any modern constitutional democracy', warns that the rule of law is threatened on a regular basis in various members states[2] (in the last five year, Hungary, Poland and Romania were in the spotlight regarding this aspect). The same report calls it 'one of the three pillars' of the Council of Europe (alongside democracy and human rights), while

in the Treaty on the European Union (TEU) rule of law is among the fundamental values of the association of the EU countries: 'The Union is founded on the values of respect for human dignity, freedom, democracy, equality, the rule of law and respect for human rights... These values are common to the Member States…' (article 2).[3]

These ideas can be traced back to Plato and Aristotle, the ancient Greek philosophers; the former, although writing extensively on politics and government in his famous work *Republic*, offers a clear description of what he regards as being the fundamental role of the rule of law for the very existence of the state and implicitly of a nation in his last work, *Laws*:

> If I called them 'servants of the laws' it's…because I believe that the success or failure of a state hinges on this point more than anything else. Where the law is subject to some other authority and has none of its own, the collapse of the state, in my view, is not far off; but if law is the master of the government and the government is its slave, then the situation is full of promise and men enjoy all the blessings that the gods shower on a state.[4]

It is this understanding of the rule of law as the ultimate principle on which a state should be built that Plato presented which shaped the political thinking until present times; though popular almost exclusively among the Greeks in antiquity -Aristotle expressing the same principle: "It is more proper that law should govern than any one of the citizens"[5]– it came to the forefront starting the 1700s, now being the norm within the Western world: establishing an *Etat de droit* or the *Rechtsstaat*. This goal is not only the way for the Romanian state to truly serve the people and its own interest of survival, not only an essential requirement for being part of the European Union, but it has also been appropriated by the Romanian people. Now we turn to the situation in Romania in what regards these aspects.

The rule of law in contemporary Romania

In the Rule of Law Index on 2016, produced by the highly respected non-profit organization called World Justice Project (WJP), Romania is placed on the 32nd position out of the 113 countries from around the world which were surveyed. Defining the concept of the

rule of law, WJP offers a helpful perspective in focusing on its results: 'accountability, respect for fundamental rights, or access to justice'.[6] The factors taken into account in assessing the level of the rule of law in a country are: constraints on government powers, absence of corruption, open government, fundamental rights, order and security, regulatory enforcement, civil justice, criminal justice and informal justice. While the overall ranking within the countries of the European Union is 19 out of 24, the factor indicating the absence of corruption is as low as 21 out of 24. This situation is the result of a very poor history in what regards the place of the rule of law in state affairs of Romania; Iulia Motoc, a former judge of the Constitutional Court points that the concept of the rule of law was not observed by the Romanian society throughout the twentieth century, certainly not in the communist period, nor in the interwar period when although there was an advancement of democracy, that was not paired with a substantial compliance to the rule of law; she continues asserting that, even though spelled out, the concept has never been truly enforced in modern Romania: 'the place occupied by the rule of law in the Romanian Constitution is largely and rather due to an *en gros, in corpore* import of constitutional forms without a solid anchorage in the society than the result of authentic national debates.'[7]Although Romania has been pressured by the European Union to enforce the rule of law within its structures as a precondition of joining the EU after that by monitoring this aspect through The Cooperation and Verification the Mechanism (CVM), judge Motoc recommends that the rule of law in Romania continues to be monitored by international institutions.

Analyzing the 2012 and 2013 CVM reports, Radu Carp points out that EU objective seems to be to determine Romania to implement the EU *aquis* in this important matter too, although in some areas the country has made little progress or even has had setbacks.[8] However, this study rightly conveys the impression that there could be more that EU could do in order to persuade the member states to function in all its aspects by the rule of law.

Justice in the kingdom

The Bible presents God as the Ruler over the whole universe (Ps. 93:1-2) as well as the supreme lawgiver (Isaiah 33:22); so all the other

earthly rulers are to walk in wisdom before the heavenly King otherwise they shall be brought to divine justice (Ps. 93:9-10).

In Deuteronomy 17:18-20 there are clear instructions for the way in which the people of Israel could have a king – it should be the person whom God himself chooses and the nation needs to accept; this king was not to perceive himself nor relate to his subjects with superiority but rather understand he is under the same law which applies to the entire nation; the king was to carry the Law with him everywhere and to read it every day so "that he may learn to fear the Lord his God by keeping all the words of this law and doing them" (v. 19) Rule of law in the Scriptures can be seen as an aspect of the biblical concept of 'justice', in four words which appear at least 1060 times in both Testaments, making this concept one of the most often used in the Bible.[9]

Stassen and Gushee point to the fact that justice is a central aspect of the concept of God's kingdom from the Old Testament, as well as in the teachings and the ministry of Jesus who focuses on the main areas of justice as found in the prophet Isaiah: the liberation of the poor and the powerless from injustice, the end of imposed domination of the oppressed, bringing peace to the troubled community and the restoration of the vulnerable groups of the community.[10] They also emphasize that the concept is found in the very message of Jesus: 'Justice is one of the central virtues in Jesus' teaching … it is at the heart of God's will.'[11]

Augustine went as far as suggesting that the implementation of justice in a society is only possible if all its members genuine converts; he considered that a just society is fundamentally related to the concept of virtue – following Plato, he thought that virtue has its origin outside the human soul. The church father emphasized that a just society can be established only by removing the consequences of the original sin, which implies that no earthly power can achieve that, Rome making no exception. Instead, in Christ, who is the statesman (*rector rei publicae*), all those cleansed by the God-man compose the just society.[12] This ideal which Augustine suggests is an utopia – a theocracy which cannot be achieved for the very reason that this would imply the divine election of a whole nation for salvation; on the other hand, the ideal is fulfilled in the eschaton with the manifestation of the 'City of God'. The 1215 Magna Carta, which was the first 'constitution' of a state, a written agreement

between the ruler and the people they will all submit to the same law despite their rank, was deeply influenced by the teachings of the Bible and the church leaders of the times.On 15 June 1215, King John of England reluctantly signed the Magna Carta for his Kingdom which affirmed the rule of law as the fundamental principle for organizing the English society. The preface of this outstanding document mentions that all the rights and principles outlined with the goal of regulating the life and relationships within the society were given 'before God, for the health of our soul and those of our ancestors and heirs, to the honor of God, the exaltation of the holy Church, and the better ordering of our kingdom';[13] the Carta was conceived 'at the advice' of a long list of leaders (27) out of whom the first ten were the archbishop, eight bishops and a subdeacon.

The Baptist theologian Walter Rauschenbusch understood that the mission of Old Testament prophets was to publicly condemn injustices within a society and instead to promote justice and care for the deprived categories within the society.[14] While going too far with his concept of the Kingdom of God as a human endeavor to establish a society regulated by the highest values: justice, equality, love, Rauschenbusch did challenge Christians to accept the responsibility for this world in the sense of promoting the values of the Kingdom.

The imperative for the state to accept to be governed by the rule of law despite its natural resistance to this has echoes in the dynamics of another biblical entity which must transcend its condition to reach a high standard, namely the church. Now we turn to the concept of the holiness of the church despite the sinfulness of its members.

The holy church with sinful members

Apostle Paul calls the members of the Christian community in Corinth as *kletoihagioi* – 'called to be saints' (1 Cor. 1:2), as *hagioi* – 'saints' (2 Cor. 1: 1) and 'sanctified in Jesus Christ' (1 Cor. 1:2). The latter is positional sanctification referring to the work that God does in setting us apart in Jesus Christ, and this makes the Christian a saint in the eyes of God, but with the imperative to live out what has declared the Christian to be. Knowing the context of the troubled Christian community of Corinth, Luther's concept of *simuliustus et peccator* captures the tension between the name and the reality; but in this aspect, Luther moves further

than Augustine for whom the holy and the unholy coexist in the church, the *corpus permixtum* – for the reformer, holiness and sin coexist in the believer. However, this is not a permanent condition, the Christian being changed inwardly through the work of the Holy Spirit who facilitates the decrease of sinning and instead in living according to the will of God.

Jurgen Moltmann applies Luther's concept mentioned above to the condition of the church: 'the community of saints is therefore always at the same time the community of sinners.'[15] For him, the fact that the *congregatio sanctorum* is at the same time *congregation peccatorum* is not what he calls 'a notion of paradoxical identity' because of the eschatological hope that the church will become what she believes she is. Using the 'notion of anticipation', Moltmann suggests that the church should be seen in terms of transition and of conversion from sin to holiness; more than being regarded from outside, Moltmann says that only when the church herself accepts that it is *congregation peccatorum*, only then it becomes *congregation sanctorum*.[16]

G. C. Berkouwer insists that the New Testament points to a 'concreteness of the holiness' of the church given by the condition of her members; he suggests that, despite the 'daily life sins' of the members, the church is holy in the sense of having a 'perfect' holiness, but one in which she grows continuously.[17]

When speaking of the holiness of the church, Moltmann considers three ways in which the church is holy: her members are being made holy in sanctification – the one who does this is God (1Thess. 5:23); God justifies the sins of the church when the latter acknowledges them and asks God for divine forgiveness. Secondly, the church is holy in the light of the new eon and the new creation; it has received the Holy Spirit, who is the 'eschatological advance gift of glory and the power of the new creation.' Thirdly, the church becomes holy when it is the fellowship of the poor and suffering Christ. It has to participate in the lowliness, helplessness, poverty and suffering.[18]

Lessons for the implementation of the rule of law

The laws of a country need to be shaped by a 'higher' law which reflects values and principles above the agreement of a particular group or society as legal positivists regard it. The rule of law is good as long

as the laws are good. As holiness, it comes from 'above'. So perhaps European Union should consider more seriously to implement standards and measurable steps in order for all its members to really enforce the rule of law. At the same time, the speedy de-Christianization program, Europe will experience yet another bankruptcy after the world wars of the twentieth century. Europeans are probably over-reacting for that development holding Christianity responsible for the two world crises caused by 'Christian' countries but, as a matter of fact, authentic Christianity does not mean to create 'Christian' states, instead true personal faith which could influence the public sphere in what regards values and principles informed by God's standards as found in the Scriptures.

Another aspect which is important for the state to reflect on is that the rule of law should be moral, but not religious, because it would become theocracy. The Baptists have had here an important contribution by suggesting their principle of 'free church, free state' – although this means that the two institutions are separated exercising authority within their confines, the dichotomy does not mean they belong one to a sacred while the other to a profane sphere, but that they are both under the rule of God. So the state must be under the rule of God without being organized as a theocracy.

Rule of law which not under God could very easily fall into creating a super-state which infringes upon the liberties of the individual. In the words of Rushdoony:

When man is made controller of his own evolution by means of the state, the state is made into the new absolute. Hegel, in accepting social evolution, made the state the new god of being. The followers of Hegel in absolutizing the state are Marxists, Fabians, and other socialists… In brief, God and His transcendental law are dropped in favor of a new god, the state.[19]

Holiness is not the merit of the disciples of Christ nor their goal *per se*, but the minimum condition for the restoration of the close relationship with the infinitely holy God. Likewise, the rule of law facilitates a good life for the whole of the society, so it should not become the instrument used by the state to strengthen its control over the society. The rule of law should enhance freedom for individuals: of self-determination, thought,

expression, religion, movement and so on; diminishing the evil through the rule of law will facilitate the experience of the plan of the Creator of all: free beings who can respond in freedom to their God.

Conclusion

The rule of law is fundamental for a healthy development of the individuals and the society as a whole. Romania struggles in implementing this concept, but recent signals from the society point to a growing concern in this matter. In pursuing this, the dynamics of the holiness of the church despite the sinfulness of its members can be a model for the improvement of the implementation of the rule of law within a state which resists to it and whose citizens are just starting to support the recovery of the values and principles to lead to the healing of the society.

Notes

[1] Simon Chesterman "Unqualified Human Good' or a Bit of 'Rulling Class Chatter'? The Rule of Law at National and International Level' in Vesselin Popovski (coord.) *International Rule of Law and Professional Ethics*, Routledge, Abingdon, 2016, p. 27.

[2] 'Communication from The Commission to The European Parliament and The Council. A new EU Framework to strengthen the Rule of Law', http://ec.europa.eu, 18 february 2017.

[3] ,Consolidated version of the Treaty on the European Union', http://eur-lex.europa.eu, 17 february 2017.

[4] Plato *The Laws*, (trad. Trevor J. Saunders), Penguin Classics, 1970, 716a-d.

[5] Aristotle The Politics (trad. Trevor J. Saunders), Penguin Classics, 1982, 3.16.

[6] World Justice Project, Rule of Law Index 2016, p. 9, www.worldjusticeproject.org, 25 february 2017.

[7] ,Democracy, the rule of law, development', Buletinul Curții Constituționale, 1/2010, p. 95, www.ccr.ro.

[8] Radu Carp ,The Struggle for the Rule of Law in Romania as an EU Member State: The Role of the Cooperation and Verification Mechanism', Utrecht Law Review, Vol. 10, No. 1, 2014, p.16.

[9] Glenn H. Stassen and David P. Gushee Kingdom Ethics. Following Jesus in Contemporary Ethics, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2003, p. 343.

[10] *Idem*, p. 349.

[11] *Idem*, p. 346.

[12] This aspect of Augustine's understanding developed in *City of God* is addressed by Robert Dodaro in his *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 57-77.

[13] „English translation of the 1215 Magna Carta", British Library, www.bl.uk, 30 January 2017.

[14] Walter Rauschenbusch *Christianity and the Social Crisis*, Robert D. Cross (ed.), Harper Torchbooks, Hew York, 1964, pp. 8-10.

[15] Jurgen Moltmann *The Church in the Power of the Spirit*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 353.

[16] *Idem*, p. 354.

[17] G. C. Berkouwer *The Church*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1976, pp. 320-4.

[18] Moltmann, pp. 353-5.

[19] R. J. Rushdoony *Law and Liberty*, Ross House Books, Vallecito, 1984, p. 33.

FREEDOM OF CONSCIENCE ACCORDING TO CHRISTIAN ANTHROPOLOGY PERSPECTIVE

Ieremia RUSU, Assoc. Prof. PhD
'Timotheus' Brethren Theological Institute of Bucharest, Romania
ieremiar@gmail.com

Abstract
This article analyzes the importance of the freedom of conscience from the Christian Anthropology point of view. In order to study the importance of freedom of conscience, the author presents the most common anthropological theories regarding the human constitution. In the second part, the author focuses on the biblical teaching about the key components of the human being: soul, spirit, heart, mind. In the last part of this article, the main point is the study of conscience as a constitutive part of man, and emphasizes the importance of freedom of conscience.
***Keywords*:** Conscience, freedom, Christian anthropology, soul, spirit

Introduction

Man's freedom of conscience is a crucial topic not only judicial, sociological or political, but mainly theological. In order to emphasize the importance of observing the freedom of conscience, the author will firstly analyze man's constitutive nature and the role of conscience in his structure from the perspective of the doctrine about man or of the anthropology in the generous frame of Christian theology.

The Human Constitution

There exists a controversy in anthropology concerning the constitutive components of man. Theologians have analyzed the

constitutive nature of man as it is presented in the Bible, but they have come to different conclusions which fall into the following trends of thinking: the dichotomist view, the trichotomist view, the monist view, and the conditional unity view. These four views will be further analyzed in brief.

1. The Dichotomist View

The dichotomism states that the soul and the spirit are synonymous, interchangeable terms in the Bible, which identify man's immaterial side. Dichotomism thus considers that man owns a dual nature, being built out of two parts only: the immaterial and material one. The theologian Millard Erickson states that this view was not established by the Primary Church, but it became predominant in the Christianity after the Constantinople Council (381 A.D.), most likely under the Platonic influence.[1]

The arguments of this view are based upon some passages from both the Old and the New Testament. Therefore, in Eccl. 3:21 it reads: "Who knows that the breath of man ascends upward and the breath of beast descends downward to the earth?" The argument lacks power of persuasion due to the fact that it certains a question, which in turn refers to animals together.

An even more interesting argument can be found in Luke 10:27, where the words of a teacher of the Law are quoted: "And he answered: 'You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your strength, and with all your mind, and your neighbor as yourself.'". This teacher of the Law enumerated four elements, not three like in 1 Thess. 5:23, the conscience being mentioned amongst them. As the term in Greek in this passage for "mind" is διάνοια [*dianoia*], it means that here is refers to thinking, understanding.[2] Considering this dichotomist argument, we come to the conclusion it is not valid, because the teacher of the Law named four elements, but not all of them are constitutive parts of the human being.

1 Millard J. ERICKSON, *Teologie creștină*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2004, p. 456.

2 James A. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)*, Electronic ed., Logos Research Systems, Inc. Oak Harbor, 1997, #1379.

The dichotomists come with another passage in order to sustain their theory, that is, in Luke 1:46-47, the Virgin Mary expresses her joy to give birth to Messiah by using the terms "soul" and "spirit" in an interchangeable away. Their envour is that they interpret the song of Mary by using the dynamic parallelism instead of considering it a synthetic parallelism. Obviously, conscience is considered as part of the immaterial nature of man, that is, of this soul or spirit.

The Trichotomist View

Trichotomism considers that man was created by God to own there parts: body, soul and spirit. A fundamental text of this view is 1 Thess. 5:23: "Now may the Lord of peace Himself sanctify you entirely; and may your spirit and soul and body be preserved complete, without blame at the coming of our Lord Jesus Christ". The Apostle Paul named three parts of the human being, as the meant to make a distinction between human spirit and soul. Likewise, in Hebrews 4:12 there lies the distinction between soul and spirit: "For the Word of God is living and active and shaper than any two-edged sword, and piercing as far as the division of soul and spirit, of both joints and marrow, and able to judge the thoughts and intentions of the heart." The difference between man and animals consists not only in the complexity of the soul, which is by far more developed with humans, but also in the fact that humans possess a spirit. Humans can establish an interpersonal relationship with God at the spiritual level. The trichotomists sustain that the distinction driven by the Apostle Paul in 1 Cor. 2:14-3:4 among three categories of people, comes from the dominant component within each type of man: carnal – σάρκινος [*sarkinos*], psychological – ψυχικός [*psychikos*], and spiritual – πνευματικός [*pneumatikos*].

Professor Millard Erickson states that the first Christians were trichotomists, this view being also shared by the Greek philosophers. Amongst them, some sustained "that the body is the material aspect of the human, the soul is immaterial aspect, and the spirit brings the two into relationship with one another".[3] Erickson mentions some of the early Alexandrian fathers of the Church who were trichotomists: Clement of Alexandria, Origen and Gregory of Nyssa.[4] After dichotomism imposed

3 ERICKSON, *Teologie creștină*, p. 455.

4 *Ibidem*.

itself as the most common view, trichotomism was only rediscovered in the 19th century by English and German theologians. For trichotomists, conscience is a component of man's spirit, it is the one that generates the moral instance to the human being and makes him different from animals.

The Monist View

The followers of Monism state that man is meant to be an indivisible unity in which the material and spiritual parts are inseparable, so that, when the body dies, the soul dies along with it. Monism sustains that man cannot exist in an intermediate state between death and resurrection, as long as the soul dies along with the body.

A well-known eulogist of Monism was the Anglican bishop John A. T. Robinson, who denied the doctrine of soul's immortality, using semantic arguments. He affirmed that the Hebrew language does not own a word for "body", for the term בָּשַׂר [*bāśar*] means "flesh", as it was very well translated in the Greek language in the Septuagint. Following the neo-orthodox perspective, Robinson translated the word בָּשַׂר [*bāśar*] by the Greek term "flesh".[5] As a starting point, he thus attacked the immortality of the soul as being merely an influence from the Greek philosophers. This is the reason why the Apostle Paul makes a distinction in his epistles between the body and the flesh. The Monist theory has been shared by several representatives of the Neo-Orthodox theology, but also by non-Christian philosophers, as Wayne Grudem wrote.[6]

The Monist conception ignores important passages from the Bible, which sustain the immortality of the soul and the ones which teach that the soul continues to live in an intermediate state between death and resurrection (2 Cor. 5:3-8, Matt.10:28; Acts 7:59; 1 Cor. 14:14; Rom. 8:16; Luke 23:43; Phil. 1:23-24).

The Conditional Unity View

Another view, which is named by the theologian Millard Erickson "conditional unity", sustains that man is a psychosomatic unity-body-and-soul in the normal way, but in the intermediate state, the spirit exists independently of the body. "At the resurrection, however, there will be a return to a material or bodily condition."[7]

5 John A. T. ROBINSON, *The Body: A Study in Pauline Theology*, SCM, London, 1952.

6 Wayne GRUDEM, *Systematic Theology: An Introduction to biblical Doctrine*, Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1994, p. 483.

7 ERICKSON, *Teologie creștină*, p. 469.

2. Constitutive parts of the human being

The importance of freedom of conscience resides in the fact that man has been created by God and endowed with the capacity to discern between good and evil. The human being is a very complex entity, thus, a correct anthropological conception must take into consideration all the constitutive parts. The extraordinary diversity of the components that make the human being and this unity are emphasized by Professor G. C. Berkouwer in his book entitled *Man: the Image of God*.[8] Ieremia Rusu states that "man is a material-spiritual unity, in which all the constitutive parts are important, this being the reason why the Lord Jesus Christ worked at the redemption of the entire human being, soul, spirit and body together."[9] The constitutive parts of the human being mentioned most of the time in the Holy Scripture are: body, soul, spirit, heart, mind, will, conscience. The material part, the body, will not be the topic of discussion along this article. In the following, the main immaterial components will be analyzed, as they have been revealed in the Holy Scripture, the Bible.

Soul. In the Old Testament, the Hebrew word נֶפֶשׁ [*nĕ·pĕš*] is used, which means, according to the context, "soul, the essence of life, man in his entirety (Gen. 1:20; 34:3; 1 Sam. 19:11; Exodus 16:16)".[10] The equivalent word for soul in the Greek language of the New Testament is ψυχή [*psychē*], which signifies "inner self, heart, mind; a psychological faculty (Acts 4:32; Eph. 6:6; Hebrew 12:3); [...] life, soul, the self (often translated by the personal pronoun)".[11]

Spirit. A distinct component of the human being is the spirit. The Hebrew word is רוּחַ [*rûaḥ*] and means both man's and God's spirit, together with breath and wind (Ps. 106:33, Isaiah 63:10, 2 Chronicles 36:2; Gen. 6:16; 8:1).[12]

---

8 G. C. BERKOUWER, *Man: The Image of God*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1952, p. 200.

9 Ieremia RUSU, *Bazele biblice ale dogmaticii creștine după Evanghelie*, Editura Universitară, București, 2015, p. 144.

10 SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Electronic ed., Logos Research Systems, Inc. Oak Harbor, 1997, #5883.

11 SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)*, #6034.

12 SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, #8120.

In the New Testament, the equivalent word πνεῦμα [*pneuma*], which in the Greek language signifies, from the anthropological point of view: breath, life, spirit (1 Cor. 3:3-5, 7:34; Luke 1:47, John 4:24, Acts 23:8, 1 Thess. 5:23; Hebrews 12:9).[13]

Heart. The word "heart", is used 955 times in the Bible, as theologian Charles Ryrie stated, and it signifies "the in-dwelling place of the life, both physical and psychical [...] it is also the indwelling-place of the spiritual life".[14] In the Hebrew culture, the term heart, לֵב [*lēḇ*], also signifies mind, character, disposition along with a burdened conscience which makes the heart beat/pound strongly. (1 Sam. 24:6, 2 Sam. 24:10).[15] In the New Testament, the word heart, καρδία [*kardia*] in the Greek language, means "the inner self, including: the volition, the mind, the desires, etc., though the facility of the intellect make be slightly more emphasized (Matthew 15:19; Luke 6:45)".[16] In conclusion, in many passages, the heart refers to both the soul and the spirit's life. This comes as an explanation for those who make a distinction between the two components of the human being.

Mind. Another important component of the immaterial part, which frequently occurs in the New Testament is the mind; in Greek, the term is νοῦς [*nous*]. Swanson translates this word as "the psychological facility of understanding, reasoning and deciding (Romans 7:25; 1 Cor. 14:14)".[17] In certain situations, the noun can mean "a way of thinking, attitude (Col. 2:18, 23)".[18] Therefore, the mind is a component of the soul, of the psyche. Another constitutive element of the psyche is the will, βούλομαι [*boulomai*], which can be perceived as a deliberately established purpose (Romans 9:19, 1 Peter 4:3).[19]It is well-known that man's body

13 W. BAUER, ARNDT, W., GINGRICH, F. W., DANKER, F. W., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature: a translation and adaption of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-deutsches Worterbuch zu den Schrift en des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1979, p. 675.

14 Charles RYRIE, *Teologie elementară*, Scripture Press, Dallas, TX, 1993, pp. 209-210.

15 W. L. HOLLADAY, & KÖHLER, L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden, 2000, p. 171.

16 SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)*, #2840.

17 *Ibidem*, #3808.

18 *Ibidem*.

19 W. E. VINE & BRUCE, F. F., *Vine's Expository dictionary of Old and New Testament words*, Vol. 2, Revell, Old Tappan, NJ, 1981, p. 217.

is amazingly complex, being made up of certain systems: the bone-system, the muscular-system, the circulatory-system, the nervous or the lymphatic-system and so on. Furthermore, we can refer to the complexity of man's soul and spirit. They are immaterial in their essence and even more complex. Thus, man's psyche has a rational part, an affective and a volitional one altogether. When we come upon the spirit, its constitutive parts are differently defined from one theologian to another. The present author considers that man's spirit is made up of conscience, intuition, faith and adoration or worship. All these parts build a single unitary being, man. This is why all the constitutive elements of human nature must be harmoniously developed and subjected to God's sovereignty "without every component of the human nature to subjugate another".[20] The author of this study considers that man is a conditional unity, because, in the intermediate state between death and resurrection, man continues to exist consciously, through the immaterial part of his being, even if the body physically died.

3. Conscience as a constitutive part of the human being

In order to emphasize the value of the freedom of conscience, an analysis is necessary, that of the concept of conscience in the Christian anthropology. The word conscience used in the New Testament is συνείδησις [*syneidēsis*], which, Swanson says, means "be aware of (Hebrew 10:2; 1 Pet. 2:19); conscience, the psychological faculty that distinguishes between right and wrong, moral sensitivity (Romans 2:15; John 8:9; 1 Cor. 8:7)".[21] Louw uses the same definition in his lexicon.[22]

F. L. Cross explains in *The Oxford dictionary of the Christian Church* the semantic meaning of this compound word, *syneidēsis*: "The word has followed its Lat. predecessor in acquiring a moral significance, and now denotes the capacity for judging the rightness of actions, either considered generally, or actually proposed or already performed." [23]

20 RUSU, *Bazele biblice ale dogmaticii creștine după Evanghelie*, p. 144.

21 SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)*, #5287.

22 J. P. LOUW, & NIDA, E. A., *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, Electronic ed. of the 2-nd edition, Vol. 1, United Bible Societies, New York, 1996, p. 323.

23 F. L. CROSS & LIVINGSTONE, E. A., (Eds.), In *The Oxford dictionary of the Christian Church*, 3rd Edition, Oxford University Press, Oxford & New York, 2005, p. 405.

Even if some theologians, like Ryrie, consider that man is not taught by conscience "what is good and what is evil",[24] man still owns in this heart "the internal witness of the Holy Spirit", and an intrinsec moral sense".[25] It is also true that this moral sense has been affected by sin; any other component of the human being has been affected like wide, from body to spirit. Still, the freedom of conscience must be respected for any human being, because all will be responsible before God "for his deeds in the body, according to what he has done, whether good or bad" (2 Cor. *Cf.* Revelation 20:12-15). If anyone is forced to disobey his conscience, the human dignity is under assault, by brutalizing the human being, the very nature of the human being. Even more, the Sovereignty of God is usurped, because He is the only One who has absolute authority upon man. In plus, the Holy Spirit works in the conscience of all people in order to show them what is good and what is wrong.

The Christian's conscience has been redeemed by the Lord Jesus Christ, just like all the other constitutive elements of his being. Through a personal relationship with God, the Christian's conscience is continuously taught by the Holy Spirit what has to do. This work is more intensive than in the conscience of nonbelievers, because the Spirit of God lives in believers (Romans 8:9; 1 Cor. 3:16; 6:19). The moment the accidentally a Christian transgresses his conscience, he asks the Lord Jesus Christ for forgiveness and he is cleansed by the Savior's Blood shed on the Cross of Calvary.

Conclusion

Man's freedom of conscience is a crucial issue not only judicial and political, but also theological. God created man as a very complex being, with different constitutive components. In Christian Anthropology there are different views regarding the human constitution: dichotomism, trichotomism, monism, and conditional unity. The main constitutive components of the human being are: body, soul and spirit. The authors of the Bible often referred to the immaterial part of man as "heart" or

24 RYRIE, *Teologie elementară*, p. 210.

25 CROSS, *The Oxford dictionary of the Christian Church*, p. 405.

"mind". The conscience is a spiritual faculty that gives man "the capacity for judging the rightness of actions".[26]

Though the moral sense has been affected by sin, man still has this moral capacity, named conscience. For this reason, he is responsible before the Sovereign God, the Creator. The society must protect the freedom of the conscience of its citizens. When the freedom of conscience is not warranted, the human dignity is under assault, because conscience is a constitutive component of man.

The Lord Jesus Christ redeemed the conscience of His disciples, and the Holy Spirit works daily in the conscience of Christians, helping them to obey the Word of God.

Bibliography

- *BIBLE*, NASB, 1995.
- BAUER, W., ARNDT, W., GINGRICH, F. W., DANKER, F. W., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature : a translation and adaption of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-deutsches Worterbuch zu den Schrift en des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1979.
- BERKOUWER, G. C., *Man: The Image of God*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1952.
- CROSS, F. L., & LIVINGSTONE, E. A., (Eds.), In *The Oxford dictionary of the Christian Church*, 3rd Edition, Oxford University Press, Oxford & New York, 2005.
- ERICKSON, Millard J., *Teologie creștină*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2004.
- GRUDEM, Wayne, *Systematic Theology: An Introduction to biblical Doctrine*, Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1994.
- HOLLADAY, W. L., & KÖHLER, L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden, 2000.
- LOUW, J. P., & NIDA, E. A., *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, Electronic ed. of the 2-nd edition, Vol. 1, United Bible Societies, New York, 1996.

26 *Ibidem.*

- ROBINSON, John A. T., *The Body: A Study in Pauline Theology*, SCM, London, 1952.
- RUSU, Ieremia, *Bazele biblice ale dogmaticii creștine după Evanghelie*, Editura Universitară, București, 2015.
- RYRIE, Charles, *Teologie elementară*, Scripture Press, Dallas, TX, 1993.
- SWANSON, James A., *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)*, Electronic ed., Logos Research Systems, Inc. Oak Harbor, 1997.
- SWANSON, James A., *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Electronic ed., Logos Research Systems, Inc. Oak Harbor, 1997.
- VINE, W. E., & BRUCE, F. F., *Vine's Expository dictionary of Old and New Testament words*, Vol. 2, Revell, Old Tappan, NJ, 1981.

METROPOLITAN BISHOP ANDREI ȘAGUNA OF THE ROMANIAN ORTHODOX CHURCH IN TRANSYLVANIA (1848/1864 – 1873), CHURCH ORGANIZER AND LEGISLATOR, AND RELIGIOUS FREEDOM IN THE SECOND HALF OF THE NINETEENTH CENTURY

Paul BRUSANOWSKI, Prof. PhD
Theology School, „Lucian Blaga" University of Sibiu
pbrusan@yahoo.de

Abstract
One of the most debated issues in modern Transylvanian church historiography is that concerning the origin and sources of the Organic Statute, drafted by Metropolitan bishop Andrei Șaguna, canonized by the Romanian Orthodox Church in 2011. The article presents the European and inter-Orthodox context in which the Metropolitan bishop of Sibiu drafted this constitution of his metropolitanate, laying the foundation of a living Church of the people (Volkskirche).
Keywords: Romanian Orthodox Church, Andrei Șaguna, Transylvania, Sibiu, Metropolitanate of Transylvania

---

When hieromonk Andrei Șaguna[1] became vicar (1846) and then bishop of the Orthodox Bishopric of Transylvania, it was going through a profound crisis, as can be seen from a letter sent to Metropolitanate of Karlowitz, Josif Rajačić, *"Our church here is completely disorganized,*

1 Translator's note: Romanian pronunciation for Andrei Șaguna: [anˈdrejʃaˈguna].

and there is no man who can save it from destruction, since the clergy, and especially the archpriests are completed blinded by personal interests and are on the side of the "united"[2]*... The situation could not be worse. It is therefore appropriate for us to help this people. But by what means could this be done? This is the first and the last problem."*[3]

Indeed, in the Great Principality of Transylvania, Orthodoxy was a tolerated denomination[4]. Authorities only accepted the Romanian Episcopal institution in order to appease the people after their struggle in defending Orthodoxy (between 1744 and 1761), but they did not favor Orthodoxy, as, between 1761 and 1851, the percentage of Greek Catholics in Transylvania increased from 17% to 51%.

One can say without exaggerating that the Transylvanian Orthodox were, in 1846, in the most unfavorable situation, even worse than that of the Orthodox in the Ottoman territories. At least the latter were allowed to organize themselves in a millet, a distinct denominational nation led by the Patriarch of Constantinople.[5] Similarly, the Orthodox in Hungary

2 The "united" is used here for the Romanian Greek Catholic Church, or the Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic.

3 Andrei Şaguna, *Corespondenţa*, vol. I/2, edition, introductory study and notes by Nicolae Bocşan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupovici, Ioan Herbil, Cluj-Napoca, 2007, p. 79.

4 The denominational system in the Principality of Transylvania was established between 1550 and 1572. Four churches were recognized as „received" denominations: the Roman Catholic, Lutheran (1550 and 1557), Calvinist (1564) and Unitarian (Greek Catholic) churches (1568). The following year, in Cluj, the Diet even decided to form a two-bishop commission that was to check if the prohibition of innovations was observed. However, besides the received and illicit denominations, there were also the tolerated ones, the most important being the Orthodox. According to Benkö, "Toleratae in Transsilvania Religiones sunt: Orientalis Graeci-Ritus et Judaica" (Joseph Benkö, *Transsilvania sive Magnus Principatus*, Cluj, 1834, vol. II, p. 229). The Orthodox Church had an intermediate, special status, being only tolerated, but we could say that sometimes it was „between tolerance and intolerance" (Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* („Siebenbürgisches Archiv", Band 11), 1976, p. 116). The Orthodox received the right to freely exercise their religion only at the end of the eighteenth century (law 60/1791). However, as a tolerated denomination, the Orthodox Church in Transylvania did not have the right to receive funds from the state, having to cover for all its expenses (including the hierarch's salary) according to its own means.

5 The Orthodox *millet* included both the Roman-Catholics and all Orthodox, regardless of ethnicity or ecclesial jurisdiction (Patriarchs of Constantinople, Antioch, Alexandria, Jerusalem, Ohrid or Ipek); Peter SUGAR, *Southeastern Europe under Ottoman Rule*, Seattle and London ("A History of East Central Europe", vol. V, pp. 45-49.

also formed a denominational nation, benefiting from Illyrian privileges coveted even by the Hungarian Protestants.[6].

The appointment of Şaguna as a bishop was the deliverance of his Church, by setting Orthodoxy free from the straps of the feudal world and by raising it to the state of "received denomination" (resolution 9/1848 of the Transylvanian Diet). Şaguna had to organize his bishopric in a manner that would allow him to put to good use its new legal status.

But what were the models that could have inspired Şaguna? In Ecumenical Orthodoxy there were three main models: the Ottoman-Constantinopolitan (with the *millet* system or the denominational nation), the Tsarist-Russian (the Holy Synod established by the Tsar as a governmental body) and the Habsburg model, with two versions: the Illyrian (of the Serbian-Romanian denominational nation) and the Bukovinian (Consistorian-Josephinian).

In Orthodoxy under the Ottoman rule, the Ecumenical Patriarch held the position of Ethnarch. After the famous *Hatt-I Humayan* decree in 1856, through which the sultan guaranteed full equality before the law of Christians and Jews with Muslims, in 1860, the *millet* church was able to reorganize according to the new freedoms. Institutions were created, and the Orthodox lay people gained an important role. Thus, besides the Holy Synod, the *Joint Council* (composed of four bishops and eight lay members), as well as an *Extraordinary General Assembly* (composed of the Synod, the Joint Council and other lay leaders), were set up.[7]Similarly, in 1871, the Bulgarian Exarchate established the *Exarchal Council* (consisting of the Exarch and six lay members, elected by the people in bishoprics. The importance given to laymen was also due to the fact that two Churches were considered to be the representative institutions through which the two Orthodox peoples in the empire could have manifested themselves, even by the Ottoman Porte. After the abolition of the Islamic caliphate and hence of the *millet* system, in 1924, no influence of the laity in the organizational structures of the Ecumenical

6 Paul Brusanowski,„Episcopiile sufragane ale Bisericii Ortodoxe Române din teritoriile ungurene până în 1848" *in TABOR. Revistă de cultură şi spiritualitatea românească*, II, Nr. 3, 2008, pp. 39-58.

7 Nicolae Dobrescu, *În chestia modificării Legii Sinodului. Lămuriri canonice-istorice asupra Sinodului şi asupra Organizaţiunii bisericeşti din Biserica Ortodoxă*, Bucureşti, 1909, pp. 25-26; Isidor Silbernagl: *Verfassung und gegenwärtigerBestandsämtlicherKirchen des Orients*, Regensburg, [2]1904, pp. 60-62.

Patriarchate was allowed, as it no longer served as a representative of the Orthodox lay people before Turkish authorities.

In the so-called free world, the part of the known world that was not under the Islamic rule, Orthodoxy was organized differently. Tsar Peter the Great disestablished the Russian Patriarchate and established a collective body to lead the Church – the Holy Synod, where his representative – the *ober-procuror* – held the most important position[8]. After the independence of Greece, the same model was adopted in Athens, the permanent synod being controlled by the king through the *vestryman*[9]. Subsequently, the model was also applied in the new autonomous states, and the ones that gained their independence in 1878 (Serbia and Romania), having "a process similar to the one in Russia through an enlightenment-inspired secularization, control and integration of the Church institution into the structures of the new nation-states."[10]

In fact, the totally non-canonical Russian model of having the Tsar govern over the Church was nothing but an adaptation to the Orthodox realities of the consistorian constitution of the German Protestant Churches, according to which the sovereign also held the position of *summusepiscopus*, leader of the regional State Church (*Landeskirche*). Interestingly, the same principle of the consistorian constitution was assumed, in the second half of the eighteenth century, by the Catholic sovereigns in order to control the Protestant and Orthodox Churches in their states. Thus, the Habsburg monarchs in Vienna considered themselves *summipatroni*of the Saxon Evangelical Church in Transylvania, passing several of its constitutions,[11] the fundamental laws of the Orthodox Metropolitanate of Karlowitz and of the Bishopric of Bukovina. At the same time, Catholic communities have also failed in escaping the control and patronage of the Catholic sovereigns in Central Europe.

8 Igor Smolitsch, *Geschichte der Russischen Kirche. 1700-1917*, I, Leiden E. J. Brill 1964, p. 100-120; Albert M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Thomas Morus PresseimVerlag Herder, Wien 1950, p. 382.

9 Andreas Michael Wittig, *Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977* (= Das östliche Christentum, Neue Folge, 37), Augustinus-Verlag Würzburg 1987, pp. 80-85.

10 Ioan I. Ică jr., „Perspective comparate asupra reformei Bisericii în Europa secolului XX", în *INTER. Revista română de studii teologice și religioase*, I, 2007, nr. 1-2, Cluj-Napoca, p. 62-63.

11 Friedrich Teutsch,*Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, I, Sibiu, 1921, p. 218-230.

The 1848 revolution shook not only the existing social order, but also the state church system in Central Europe. Constitutional reform movements appeared both in the Catholic and German Protestant churches. Common to the two movements was the desire to establish church associations and/or synods so that simple believers, without previous influence, would gain and active role in ecclesial life. However, the two movements have conceived differently the constitutional role of these synods. Protestant sovereigns, still at the head of their regional Churches, could not accept for these synods to become "representatives of the Church in front of ecclesial leading bodies (after the model of constitutional parliaments), but the synods themselves became these leading bodies"[12]; in the same time, the members of these synods were to be representatives of parishes/archpriestships, and not representatives of individual believers, so they were appointed, and not elected. Practically, the constitutional reform of German Protestantism was nothing more than taking over elements from the other Protestant constitution, namely the Presbyterian-Synodal, within the framework of the old consistorian constitution; therefore, the church was under the tutelage of the state until after the abolition of German monarchies, in 1918.

On the contrary, the desire of Catholic theologian reformers (especially of the Belgians, between 1830 and 1864) was precisely the liberation of the Church from the State's oversight and a guarantee of the citizen's freedom of belief in front of governmental authorities. As a result, the hierarchy would have to collaborate with laity and accept Eparchial Synods as control and censorship bodies of the ecclesial councils led by bishops; at the same time, Catholic reformers wished for the members of these synods to be elected by believers in uninominal constituencies.[13] The Catholic liberalism in Hungary acquired a special form, that of *Catholic autonomy*. Starting from the ideas of the Belgian Catholic theologians on individual freedom of conscience, Hungarian Catholic liberals claimed the need for independent church organizations. Thus, the Hungarian meaning of church autonomy encompassed the following syllogism: **a**) the church becomes autonomous, ie it has the right to be self-governing, thus not being obliged to follow the

12 K. Köhler, *Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, Berlin, 1895*, p. 146.

13 Roger Aubert, „Die erste Phase des Katholischen Liberalismus", în *Handbuch für Kirchengeschichte*, ed. Hubert Jedin, vol. VI, tom. 1, pp. 326-332.

ecclesiastical policy of state authorities, and to accept internal regulations issued by it; **b**) in order to be able to adopt its own laws and to govern itself, the Church has to regain from state authorities the right to manage the religious funds that used to belong to the Church but were taken over by state authorities to modernize society; **c**) these ecclesiastical funds are granted to the autonomous Church by state authorities under the condition that laity can transparently be part of their management, through autonomous church organizations, organizations that would function within the church body, similar to the state body; d) by granting church autonomy under these conditions, the Church-State relationship is established on the principle of subsidiarity, the Church becoming an autonomous *society*, mirroring the state, as it would have the same form of organization, the same type of organizational bodies as the state (executive, legislative and judicial bodies, separated from each other).

Wishes for a constitutional reform also existed in Orthodox Russia. The famous theory on *sobornost* developed by A. Chomjakov († 1860), according to which "the Church is not only a clerical hierarchy (neither papal monarchy, nor synodal collegiality), nor is it a merely secular democracy, but it is a *synaxis*, a permanent council of all those baptized brought together by the power of the Holy Spirit in the Body of Christ"[14], was not accepted by Tsarist authorities (the works of the Russian theologian being banned in 1879).On the contrary, the constitutional reform of the Russian Church materialized only through the establishment of priestly congresses (at bishopric and school levels), without the laity participating or being consulted on the matter.

As can be seen, Șaguna's leading of the Transylvanian Church was contemporary with an effervescent theological reflection aimed at reforming the constitutions of the Churches of all three Christian denominations. Hieromonk Andrei Șaguna was familiar with these theological reflections, but he had to overcome the purely theoretical level, as he was pressed to save his church from disappearing. He realized that he could not stand a chance without the support of laity, summoning synaxes where most participants were lay people (in 1850, 1860 and 1864).

On the other hand, he rejected all forms of church constitutions existing at the time. He also disagreed with the consistorian constitution

14 Ioan Ică jr., *Ibidem*, p. 63.

of the Habsburg Orthodoxy, because having "*a royal commissioner in consistorian meetings is not useful and incompatible with the nature of matters of interest for a bishop*."[15]

At the same time, he did not accept the constitutional model of the free Orthodox world with permanent synods led by the Orthodox Russian Tsar of the Orthodox king of Greece: "*By introducing this unknown body into our Orthodoxy, the constitutional life of the church in Greece, as well as in Russia, became stifled, as synodal institutions established by canons are fulfilled by a synod dressed by political power in absolute bureaucracy*."[16] In fact, when Cuza gave the first signs of his desire to subordinate the Church in Old Romania, Șaguna opposed, urging the brethren „on the other side of the Carpathians to know the body and canons of the Church", because only canons and „*not political measures are able to bring the Church back to its normal state*."[17]

In other words, Șaguna rejected the so-called *iura circa sacra*, or the sovereign rights of the Western states in matters of religion, as well as the Byzantine symphony model, given that the Byzantine Basileus' interventions in "*ecclesial affairs, for example in disciplinary matters… it did not happen according to the canon law, as we do not have a canon that would give Byzantine emperors or other monarchs such a right, so that was done by consent and* ***per jus fortioris***"[18].

Șaguna considered that the Church had finally freed itself from state control, non-canonically imposed for 15 centuries, beginning with Constantine the Great. Therefore, it has somehow returned to the state of the early Church of the first three centuries. Șaguna's word of order was the return to canons, avoiding any resemblance to the constitutional reform movements in Western Churches. When a well-intended layman recommended that they organized the Transylvanian Orthodoxy "according to the model of the Reformed Church,"[19] Șaguna replied that "*One cannot talk about reforming the hierarchy, as our Church has its own*

15 Andrei Șaguna, „Întâlnirea mea cu Escelența Sa, Dl. Ministru de Cult la Viena, în 7/19 septembrie 1857", în Ilarion Pușcariu, *Documente pentru limbă și istorie*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 315-316.

16 Andrei baron de Șaguna, *Anthorismos, sau Deslușire comparativă asupra broșurii «Dorințele dreptcredinciosului cler din Bucovina»*, Sibiu, 1861, p. 69.

17 *Ibidem*, pp. 127-128.

18 *Ibidem*, pp. 67-68.

19 Andrei Șaguna, *Corespondența…*, p. 220.

institution on which its body is founded. These institutions are holy, and therefore they are unchangeable and stable… So, if there is something wrong in out church affairs, the fault is not of the Church organization, but ours! Therefore, brethren, urge your priests and bishops to learn and apply the canons and teachings of the Holy Fathers, and do not receive any reform from the German books, for only so will you become the faithful sons of the One, Holy, Catholic and Apostolic church" (the italics are ours)[20].

He considered the principles of the Protestant and Catholic constitutional movement to be devoid of originality: "*We, as Orthodox, must know that these denominational associations of Catholics and Protestants are only imitations taken from the practice of the primary Church of Christ, which is our Eastern Orthodox Church, so they are joint Synaxes of bishops, priests, great Church and worldly dignitaries, literates and believers from other social classes, who take interest in the Church, the school and the poor of the same denomination… We therefore need to revive the institutions of our Church that instruct to deal with all ecclesial matters in and through synaxes*".[21]

In the same time, Hieromonk Șaguna supported the thesis on the "mutability of disciplinary canons, carried out in the spirit of early Christianity."[22] According to this thesis, the canons could be divided into two categories: dogmatic (unchangeable) and disciplinary, the latter being subject to "*change, but only as much as it is needed to accommodate any disciplinary canon to local circumstances, while guarding against harming the initial intention of the Holy Fathers when establishing the canon*".[23]

In fact, Șaguna did not support a reinterpretation of the canons, but understanding them according to the spirit of time. He considered that the central principle of organizing ecumenical Orthodoxy – the synodal principle – could have been much better valued and applied in the modern era in which the constitutional political regime triumphed: "*Are the requirements of time not concentrated in that will of peoples, in order to govern itself according to the Constitutional Regime? And what else does the body of our Church consist in if not governing all Church matters and all its constituent parts according to the constitutional principle? Just as a constitutional state deals with its matters, and the decisions are brought into*

20 *Ibidem*, pp. 221-222.

21 *Ibidem*, pp. 129-130.

22 I. Mateiu, *Contribuțiuni la Istoria dreptului bisericesc,* București, 1922, p. 194.

23 *Actele Soborului Bisericii ortodoxe răsăritene din Ardeal din anul 1860*,Sibiu, 1860, p. 80.

the Parliament, in our Church we are governed by canons in any matters, in choosing bishops, abbots, archbishops, and priests, in administering the properties of churches and monasteries, in improving and regulating the clergy, parishes and monasteries, and in aiding the poor without going through Synods and Synaxes".[24]

According to this view, in the foreword to the Canonic Law Compendium (written in 1868), Șaguna considered *the principle of synodality – the principle of constitutionality* and *the principle of solidarity* to be equivalent[25].Thus, for Șaguna, true solidarity meant solidarity between the hierarchy and the lay believers, and the best means of expressing this synodality and solidarity in the Church consisted in using the constitutional organization of the post-feudal and postabsolutist political life.

As a result, the church constitution proposed by Șaguna and voted by the National Church Congress in 1868, namely the *Organic Statute*, was based on the following fundamental principles:

- Autonomy, in the context of the legal system of a subsidiary state (in the dual relationship between Church and State, and between lower and higher church bodies);
- Synodality, interpreted in a constitutional sense, so that the Church becomes an public law organization, with internal legislative and executive bodies, separated from one another, the former having the right to control the latter);
- Involving the laity in ecclesiastical bodies (in a proportion of 2/3, to 1/3 clergies), but only in cultural and material matters, not in religious matters (of worship and dogma).

Being grounded on these principles, the Constitution of the Transylvanian Church, issued by Metropolitan bishop Șaguna, was unique throughout the Christian world, with two partial exceptions, one Orthodox (from the Metropolitanate of Karlovitz), and the other Catholic (from the Latin Bishopric in Transylvania), although both

24 *Ibidem*, p. 131.

25 „The apostles noticed in their actions the letter and spirit of the teachings of Christ, actions conducted in congregations, with the contibution of the elders and believers, and establishing the principle of constitutionality, which is the principle of solidarity, in conducting church affairs". (Andrei baron de Șaguna, *Compendiul de Dreptul canonic al Unei Sfintei Sobornicești și Apostolești Biserici*, ed. III, Sibiu 1913, p. XII).

of them were less viable than the Constitution of the Transylvanian Orthodoxy.

In the Metropolitanate of Karlowitz, some of Șaguna's principles were imposed by the Viennese Court between 1868 and 1875. The hierarchy strongly opposed, especially because the laity used these principles in order to gain, in their metropolitanate, the leading role assumed by the political governments of the free Orthodox states. Following the internal conflict between hierarchy and laity, in 1912, the Hungarian government suspended the autonomy of the Metropolitanate of Karlowitz. Somewhat similar to Șaguna's statute (regarding the role of laity) were also the statutes of the Ecumenical Patriarchate (from 1860) and of the Bulgarian Exarchate (from 1871), mentioned above; what was lacking here was the legal context of the Central European subsidiary state. In the other Orthodox Churches, the constitutional reform was partial, given the fact that it gave a certain role to the priests (Montenegro, 1868 in the Tsarist Russia, 1909 in Romania, Serbia between 1882 and 1900) or was completely absent (Greece).

Regarding the second exception mentioned above, it was due to the intransigence and regionalism of the Catholic nobility in Transylvania. Thus, the constitutional project of the Hungarian Catholicism (from 1870) could be imposed *de facto*, but not *de jure* in the Latin diocese of Alba Iulia. The Catholic constitutional experiment in Transylvania lasted until 1932, and was ended through the Rome Concordat between the Romanian Government and the state of Vatican. The principles of the Transylvanian *Roman-Catholic Status* were the ones included in Șaguna's Organic Statute: **a**) having a council including two thirds lay people, along with the clergy, in administrating those church issues that were not related to dogma and ritual but only in financial and educational issues: **b**) true representativeness of believers through direct and uninominal vote, casted in constituencies; c) the separation of powers in the state, with the Legislative's right to control over the Executive. In the rest of the Catholic world, reforming aspirations were stifled (being considered of Protestant origins), their main supporters being placed under Index, and rehabilitated only later, during the Second Vatican Council.

It was often considered that Șaguna's Ecclesiastical law was of Protestant origins (inspired by the Transylvanian Saxons). However,

it cannot be said that the basic elements of the Organic Statute, which render its originality, were not found in the constitutions of the Protestant churches: the separation of powers, the right of control of the legislative bodies over the executive and the non-involvement of lay people in dogmatic, canonical issues and rituals. Thus, the constitutional reform of the Protestant churches was only partial, being a concession of the Protestant sovereigns to the democratic demands of the time.

From what was presented so far, one can notice the genius of Metropolitan bishop Șaguna. He combined his profound canonical (acquired during his theological studies) and juridico-philosophical (acquired at the University of Pest) knowledge. As Vasile Mangra noticed a century ago, *"Șaguna gave his Church a more ideal constitution that the constitution of a political society that the great philosophers had contemplated on."*[26]However, he made use of the legal context of the Central European subsidiary state in order to give the Church a new and living breath that would save it from perdition. The same Mangra considered that *"The Organic Statute is nothing but the constitution of the ecumenical Church of Christ, reestablished and applied in a genius formula to the national Church of Orthodox Romanians in the Hungarian kingdom, recognized and guaranteed by the laws of the state."*

This was the intention of Metropolitan bishop Andrei, who stated joyfully in 1870: *"Today, I do not know of any part of our ecumenical Church that would be organized and regulated by strictly observing the Biblical institutions and church canons as our Romanian national Metropolitanate and its constituent parts is"*.[27]

26 Vasile Mangra, „Șaguna ca organizator constituțional", in *Mitropolitul Andreiu baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, Sibiu, 1909, pp. 443-445 și 453.

27 *Protocolul Congresului Național Biericesc din anul 1870*, conclus 3, pp. 4-6.

LITURGICAL IDENTITY AND ECCLESIAL CONSCIENCE

Dumitru A. VANCA, Rev. Assoc. Prof. PhD[1]
„1st of December 1918" University Alba Iulia, Romania
vancadum@yahoo.com

Abstract
My paper seeks to point out what are thougt to be the most important aspects of the ecumenical dialog. Although the Churches are concerned with the preservation of the liturgical and ecclesial identity, referring to the eternal Kingdom of God, this seems to be an illusion. For this reason our article seeks, in a sort of apophatically aproach, to point out what is not the liturgical and ecclesial identity, ultimately reaching the conclusion that the Kingdom of Heaven must be populated by people with only one nationality, the one offered by the baptism in Christ; with only one liturgical form of praying: to praise the Lord. For this reason, the consciousness of ecumenicity must be our ultimate necessity; not melting everything in a common pot, but searching for true dialogue.
Keywords: ecumenic, dialogue, ethnic and confesional groups, Transylvania, Romania

Transylvania is a land where the ethnic groups and confessional minorities are living in an acceptable way from the times of the most terrifying confessional wars of Europe. Here, for more than 600 years, the different ethnic groups and Christian denominations (orthodox, roman-catholics, greek-catholics, calvinistic reformed christians, lutherans,

1 Dumitru A. Vanca is an associated professor at „1st of December 1918" University in Alba Iulia (Romania), in the Departament of Orthodox Theology and Religious Music. He is teaching history of the Liturgy. Some ideas of this paper have been presented in the Sympsium „Lublin - city of religious consent 2017", 29 – 31 oct. 2017 (Poland). His last work: Paradigme liturgice în secolul 17 în Transivania (=Liturgical paradigms in 17th century in Transylvania), Alba Iulia, Reintregirea Publishing House, 2016; contact at: vancadum@yahoo.com.

unitarians knowns as sociniens etc), have learned to live together according to legal and juridical norms as far back as the fourteenth century[2].

Once the ideas of the Reform were imported, Transylvania witnessed a rapid and sometimes painful phenomenon of confessional mutations. In the 16th and 17th centuries, the three politically dominant nations: the Hungarians, the Székelys and the Transylvanian Saxons (until the 15th century the Romanians had been deprived of political rights) and, afterwards, four acknowledged religions: Roman-Catholic, Evangelical-Lutheran, Calvinist and Unitarian shared the legal power and the administrative government of the Principality of Transylvania, according to a system meant to maintain a balance between nations and confessions. For example, the legal resolutions were valid only if they had all the three seals, which were in the custody of each ethnic group, and the number of the public servants had to be distributed in different quotas to each religious denomination. The noblemen were not allowed to make pressures on their own subjects, and when the community chose one of the acknowledged denominations, the place of worship went to the majority, whereas the minority which remained without a church had to be supported by the majority in order to build its own place of worship[3].

2 After the great Tatar-Mongolian invasions in 1241/1242, respectively 1285, in which the Romanian population in Transylvania had been decimated, the devastated territory was systematically colonized by compact groups of populations, such as the Transylvanian Saxons (Germanophones), the Székelys (Ugrophones), Armenians, but also other smaller ethnic groups. Settled here either freely or due to some economic or political advantages offered by the Kingdom of Hungary (to which Transylvania was a subject), starting with the 13th century, the ethnic groups were organized in the so-called *universities* – meant to defend their economic, political and religious rights. As early as 1224, the Transylvanian Saxons obtained from king Andrew II of Hungary the right to autonomy in the Kingdom of Hungary (the Golden Bull *Andreanum*), the representatives of the seven seats and districts being reunited in what was called "Universitas saxonum". The same model was chosen by the representatives of the Székelys in the seven seats, forming "Universitas siculorum" (in the 14th century), and also by the Romanians in the old state forms (the Land of Făgăraş, the Land of Amlaş, the Land of Maramureş etc.), who were reunited in what was called "Universitas valachorum". For details on the history of Transylvania see Ioan Aurel Popand *Ioan Bolovan,Istoria Transilvaniei*, Cluj-Napoca, Eikon Publishing House, 2015. On the situation of Romanians in the Principality of Transylvania see also David PRODAN, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, third edition, Bucureşti, 1984, p.97-101. On the confessional situation of Transylvania in the 14th-17th centuries, see Dumitru A. Vanca,*Paradigme liturgice în sec. 17. Ioan Zoba din Vinţ şi evoluţia liturghiei româneşti*, Reîntregirea Publishing House, Alba Iulia, 2016.

3 On the situation of the nations and religious denominations in Transylvania see our introductory study to *Paradigme liturgice în sec. 17. Ioan Zoba din Vinţ şi evoluţia liturghiei româneşti*, Alba Iulia, Reintregirea Publishing House, 2016, p. 19-29. See also Brusanowski,

This *modus vivendi*, even in the absence of an absolute equity (the Orthodox Romanians, but also the Jews, the Gypsies etc. were deprived of collective rights) entitles us Romanians (especially the people in Ardeal) to claim that we had a pretaste of ecumenism in its primary forms. For us, the encounter with Rome was beneficial; apart from the sufferings inherent to those times, it led to the activation of the ecclesial life, as – at least for the 15th-17th centuries, Transylvania was the avangarde of the structural modernization of the Church; under the influence of the Reform, the Orthodox in Transylvania initiated the translation of the cult in the vernacular Romanian, new administrative systems were adopted and the conscience of Latinity among Romanians started to be spread. In brief, the encounter with the other denominations, for the first time here, determined the crystallization of the ecclesial conscience and of the liturgical identity of the Romanian Church[4].

1. Conscience and identity

One of the permanent concerns of ecclesiology, since Saint Paul the Apostle up to nowadays, has remained the elucidation of the possibility of reconciliation between the principle of the unity of the Church and that of the diversity of the realities it consists of. The conciliation of the Jews with the nations (Rom. 3:29; Gal.3:28), of the different factions in the same Church, such as the one in Corinth (1 Cor. 1:10-13) was one of the major preoccupations of the missionary apostle. Is it possible that when he says that some will be saved *by faith* (= εκ πίστεως) and others *through faith* (= διατης πίστεως) (Rom.3:30) Paul refers to the fact that despite different identities – through form and expression – there exists a unique ecclesial conscience, the one rooted in the Sacrifice and the Gospel of Christ? Is it possible that when he refers to different attitudes towards those sacrificed to idols or towards the calendar (Rom. 14:1-6), Paul separates the principles of the ecclesial conscience from the diversity of the external forms of the liturgical practices, thus announcing

"*Naţiuni şi confesiuni în Principatul Transilvaniei în epoca martirilor Brâncoveni*", in *Euharistie, Spovedanie, Martiriu*, Renaşterea Publishing House, Cluj-Napoca, 2014.

4 For details regarding the influence of the Reform on the Romanian Church, see the work of Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identităţii confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Nereamia Napocae Publishing House, 2004.

the primacy of conscience over other constraints? If we interpret extensively the principle exposed by Saint Paul in 1 Corinthians 12, the ecclesial conscience, that feeling of understanding, comprehension and responsibility towards the condition of one's own existence as a member of Christ's community, is superior to individual ministrations, expressed as particular identities (1Cor.12).

2. Liturgical identity

Despite the refusal of validating its Christian roots in the project of the European Constitution[5], Europe has a Christian understanding of life, it has a Christian conscience. *Volens nolens*, the evangelical faith is a constitutive part of the equation of modern civilization. Even if formally – through different understandings - the teaching of Christ multiplied its face in equally numerous confessional identities, the ideal of the One Church remained inscribed in the DNA of our hearts. In spite of the numerous controversies, disputes and conflicts throughout the history, the diversity of the Christian faiths and denominations remains a treasure we cannot refuse. No one can affirm that it is impossible to find praiseworthy liturgical or theological elements in the other denominations or other elements in which to recognize reflections of one's own faith or which one might accept in one's own Church. It is already an established and acknowledged topos that we must seek not what separates us, but what unites us. Saint Silouan, a well-known spiritual man of our times, was preoccupied not by the differences between people and Churches, but by the ideal of re-discovering all in God: "Merciful Lord, grant that all the peoples of the earth come to know Thee by the Holy Spirit!" – was one of his frequent prayers.

* * *

From a liturgical point of view, identity is everything that defines, characterizes the group to which one belongs. However, the affiliation is

5 Identifying the evangelical foundation of the European civilization and mentioning it in the Project of the European Constitution (2004) came against a refusal criticized by all the European Christian confessions.. (For details on the Christian identity of Europe, see *** *Identitate creştină şi dialog în noul context european* (proceeding of the International Symposium of The Faculty of Theology in Alba Iulia, 5-7 May, 2006), Alba Iulia, Reintregirea Publishing House, 2006 and in Wilhelm Dancă (ed.), *Identitatea crestina si valorile Europei de astazi*, Iași, Sapientia Publishing House, 2007).

not just theoretical, formal – me as a person, as a subject of the worship – I identify and discover myself in the liturgical ministration, through practices and habits, which I recognize and understand. Unlike other aspects of life, in which the association is made rapidly, through the mere endorsement of a set of common values and principles, in the sphere of faith (just like in the one of culture, of ethnicity in general), in order for the identity to be assumed one needs the ingredient of time. However, we will try to identify those features of the liturgy in which the members of a community resonate. In my case – the Orthodox Church, with its Romanian features.

When we refer to identity, the clarifications must always start from the question: Who am I? Who am I as member of my Church? In my case, of the Orthodox Church and in particular of the Romanian Orthodox Church. It might appear strange today that after so many hundreds of years we ask ourselves this question, and still it might not. *Who am I?* must be a recurrent question. And not only at the level of historical conscience, but especially at the level of individual, personal consciences. **Equally, to clarify more, we might ask the question in an apophatic way: *What is not liturgical identity*?**

2.1. The liturgical identity is not national

We are not preoccupied in this presentation by the dogmatic issues of the Church, although we know these influence radically the form of the liturgy[6], as they are also the ones that hinder and render difficult the dialogue of theologians. We are rather concerned with the aspect of the relation between ethnic groups and denominations, as especially for the Orthodox world this aspect brought about different features, at least in liturgical practice. Notwithstanding a common confession of the truths of faith, one speaks today of a Greek Orthodoxy, of a Russian one, and even of Bulgarian, Serbian and Romanian peculiarities. Why does this occur? Perhaps in this part of the world where I come from, the combination nation-confession is still a highly appreciated cocktail and, unfortunately, seasoned with many political ingredients, at times quite unflattering.

6 Prosper of Aquitaine (+464) defined the relation between the liturgy and the creed of one Church through the famous adagio: "ut legem credendi lex statuat suplicandi" – in other words: you believe as you pray.

In spite of the identity politics movements in Europe in the 19thcentury, national identity has nothing in common with liturgical identity. Even if in each national Church one can identify elements specific to the Romanian, Greek or Russian tradition, Saint Paul warns us that ethnicity is subsumed to the heavenly citizenship: "There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for ye are all one in Jesus Christ" (Gal.3:28; according to Col.3:11). Going beyond narrow and radical phyletism, we understand that "being a people of God, being a people of Christ" is the first quality of the creature renewed by the law of grace; that being the people of God is a status which is not conditioned by language, culture or customs[7].

When we refer to the Church and its unity we must necessarily have in mind the text of Saint Paul the Apostle about the unity of the Church in the unity of the faith and in the liturgical unity –"One Lord, one faith, one baptism" (Eph. 4:5). We must also single out that, referring to the unity of the Church, the metaphor used is not that of the languages – ethnicity (as the Pentecost), but that of the body with many members (Rom. 12:15). In this perspective, the Church certainly cannot be monoethnic.

> "When the New Testament refers to this unity, one does not find the term'ethnos' (ta ethne), used as early as the Greek translation of the Old Testament in Alexandria in order to designate the pagan nations, but the word 'laos', that the Septuagint uses referring to Israel, the chosen people of God. This very word is again used by the early Church in order to designate itself as an ecclesial people, as a new people of God chosen from the nations – Jews and pagans"[8] .

We can only be surprised, when today, for example in Europe, as well as in America, the Orthodox liturgical communities still bind according to ethnic-national criteria, forgetting that for a long time, in the unseparated Church of the first millennium, *ethnic* was a synonym

7 On nationalism and confession, see Ioan Ica, "Destinul doctrinei sociale în Biserica Ortodoxă Română: radiografia unei dileme", in *Gândirea sociala a Bisericii: Fundamente, documente, analize, perspective, Ioan I. Ică jr. and Germano Marani (eds.)*, Deisis, Sibiu, 2002.

8 Fairy von Lilienfeld, *Poporul lui Dumnezeu şi neamurile*, in "Viață liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie socială ortodoxă", Mitropolia Olteniei Publishing House, Craiova, 2007, p.41 (pp. 32-54).

for pagan and the overlapping of jurisdictions was not allowed (and considered nonsensical).

Yes, the people of God speak many languages, but there must be only one body and one spirit. Sometimes, this spirit makes comprehension go beyond linguistic barriers. In this context, we remember not only the spirit of the Pentecost, but also the spirit of the extended comprehension, a gift offered to the Church, as it was the case of Saint Ephrem the Syrian. Wishing to know Saint Basil the Great, he reached Caesarea in Cappadocia at the Eucharistic Liturgy celebrated by the great archbisop and although he did not know Greek he understood all the ritual and the sermon. The identity of the Christian faith and of the liturgical ecclesial life he witnessed was confirmed to him by sensing the presence of the Holy Spirit, Who made him understand even the sermon uttered by Saint Basil.[9]

We must understand that being "a people of God" - *laos tou Theu*, does not mean being peoples of God (*tha ethna tu Theou*). Exaggerating the ethnic aspects of the different cultural, linguistic and liturgical identities will make any project of ecclesial unity fail. The ecclesial conscience must be grounded on the Chalice, not on formal differences, and it must be connected to the Tradition of the Spirit, so that we reach the same understanding, even in the absence of a common language.

We will also have to learn again that the apostolic spirit of the early Church had an inclusive, not an exclusive character. The plurality of the liturgical cultures and forms is a reality appeared on the body of humanity which was weakened by sin, but the theme of unity is a commandment given by Christ to His mystic body – the Church ("That they all may be one" - Jn. 17).

Being undoubtedly preoccupied by the disunion in the Church, Paul wrote these words for us, too:

> „Fulfill ye my joy, that ye be likeminded, having the same love, being of one accord, of one mind. Let nothing be done through strife or vainglory; but in lowliness of mind let each esteem other better than themselves. Look not every man on his own things, but every man also on the things of others. Let this mind be in you, which was also in Christ Jesus. Who, being in the

9 Fairy von Lilienfeld,*Poporul lui Dumnezeu și neamurile,* in"Viață liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie socială ortodoxă", Mitropolia Olteniei Publishing House, Craiova, 2007, p.30 (pp. 32-54).

form of God, thought it not robbery to be equal with God. But made himself of no reputation, and took upon him the form of a servant, and was made in the likeness of men. And being found in fashion as a man, he humbled himself, and became obedient unto death, even the death of the cross. Wherefore God also hath highly exalted him, and given him a name which is above every name. That at the name of Jesus every knee should bow, of things in heaven, and things in earth, and things under the earth. And that every tongue should confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father". (Phil. 2.2-11)

2.2. Liturgical identity is not formal

Even almost all the people do not agree with me, I think the Liturgical identity – some how – it is not embodied in forms; maybe a little bit, for this world. Forms belong to this world, to this perishable condition, but this is not an *abinitio* condition for the heavenly liturgy. When St John the Evangelist, or Dionisiusor German of Constantinople describe the Liturgy of the Kingdom, they do so by projecting the superlative of earthly realities. The true Church cannot be only wherever I recognize the forms and limits with which I am used. Khomiakov– as the Holy Fathers before him – even speaks of the Earthly Church and the Eschatological Church; the latter one shall only exclude those with a contrary will, those who wish themselves to be outside her.

> „This Earthly Church acts within her own limits, and these are the only limits she knows. She cannot decide on what lies outside her own limits. She does not judge the rest of humanity, and does not consider them to be excluded, as if they did not belong to her, except those who want themselves to be excluded."[10]

By accepting the general semnificance the arts and architecture are part of the extended meaning of the term *liturgy*, artistic forms define and outline many aspects of the liturgical identity. However, national and confessional particulars are neither eternal – this has been proven by the succession of styles in the West –, nor ethnically exclusivistic – this has been proven by the history of the Ottoman Empire which, by multiplying the Byzantine model of the Saint Sophia, incorporated it

10 *Apud* Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Edit. Patmos, Cluj Napoca, 2002, p.282.

into its own identity, into the Ottoman architectural heritage; today it is almost impossible to assign the Byzantine style to Christians exclusively. Therefore we are to understand that, in the universe of faith, outer forms define liturgical identities only conjuncturally and particularly, but never precisely and definitively. For example, despite Eastern jealousies regarding the depths of the theology of the icon, in the homes of most of my relatives in Transylvania one can find reproductions of Da Vinci or Michelangelo, while in many Catholic or Protestant buildings one can find authentic Byzantine icons.

2.3. Liturgical identityis circumscribed in time

As a consequence of the qualitative difference between the Earthly Church and the Heavenly /eschatological Church, atleast in the unanimously accepted meaning, that which we are defining as liturgical identity cannot be eternal. But even within its temporal frameworks, it is not just society that changes, but also the way in which man answers God's callin the liturgy. Time also changes the way in which the Church answers our spiritual needs. History proves that liturgical rites and forms keep appearing and disappearing all the time, as liturgical forms and expresions of the various rites and rituals correspond to real, concrete needs. The liturgy may be anything, but certainly not a museum, in which we admire exibits from the past of the Curch. We cannot remain quartered in the past, starrying at bygones. The world is changing around us, and the liturgy along with it[11], even if sometimes the pace of change is much slower in Orthodoxy.

Are these details decisive? Not in the least. Forms without content are contrary to the spirit of the Church, contrary to Christological concepts. Wasn't this the main accusation brought against the scribes and Pharisees? Yes, studying the history of the liturgy may be useful, but the purpose is to understand the present, not to make a fetish out of the past. The Church must not, cannot be, an album with photographs in which a diva, wrinkled by the passage of time, nurtures her vanity by looking at past glory.

11 For instance, various manners of transport are specified in prayers for those who are travelling: „those who are journeying on water, on land and through the air" (*Liturghier*, București, Edit. IBMBOR, 2012; *Molitfelnic*, București, Edit. IBMBOR, 2013).

For that reason, formal definitions and categories regarding liturgical identity are to be accepted under the condition of provisionality: "Till we all come in the unity of the faith, and of the knowledge of the Son of God, unto a perfect man, unto the measure of the stature of the fulness of Christ", "speaking the truth in love" (Ephesians 4: 13,15).

3. Some notes on the liturgical identity

The cult is the self portrait of a Curch[12]; by the liturgy we are defining ourselves as a gathering of Christ. The purpose of the liturgy is to clearly guide man's dialogue with God, to give him the instruments and concepts which can make him capable of going beyond borders which are impenetrable in the natural order of things. Starting from this way of understanding the liturgy, Christians feel they belong to a group which is using a certain set of "liturgical instruments"which each generation picks up without considerable efforts, sometimes naturally, from the preceding generation.

3.1. Confort and safety

The identity spirit resonates most with the mental confort, in our case, spiritual confort. The world in which we live is a restless world, but the church gives me peace. All around us, information and innovation succeed each other with bewildering speed; cultural mentalities, habits, tastes, even geography keep changing continuously. That which we know and use today is no longer valid tomorrow. The memoryof places is useless: yesterday, across the street from my home was a store selling clothes, today they sell computers... All these changes are upsetting us. In this "storm", our home and family, with its rules and habits, ensure the confort we are longing for.

For the Orthodox Christians, the Church and the liturgy represent one more oasis of tranquility. A certain disposition of things in the cultic space, a certain course of the liturgical order of practice, used by generations and generations, allow me to understand and relate to them with the reassurance that I understand and use the liturgical concepts

12 Gerghard Delling, *Worship in the New Testament*, London, 1961 *apud* Robert Taft, *Liturgia: Modelo di preghieraicona di vita*, Roma, Lipa, 2009, p. 197.

and instruments in the same way as all the others before me. That gives me peace and composure. Without vulgarization, in a way something similar happens when we enter, for instance, a hotel or a store which are part of a transnational chain: no matter if you are in Bucharest or London, you always know the moves, where the reception is, you can rapidly identify the category of personnel you wish to address,by the colour of their uniforms, or you know in which area the shelves with sweets are located,etc. In your Church, even if it is not the one in your district, you shall always know how to find your way around fast; you know where is the East, where is the altar, where to buy candles, where to light them up, whom to address... In wider terms, I believe, this may be part of what is known as *hesychia*. *Hesychia* is not a state that only ascetes can reach. It starts in the very church where you grew up and were baptized, where you participated in every liturgy with your parents, or where you received the Sacrament of Marriage... You will find that *hesychia* again, in every church you will ever enter throughout your life, because you will always find yourself at home[13].

3.2. Certainty, continuity, stability

When they pray, Orthodox Christians have the certainty that the prayer they are using or in which they are participating is the same prayer experimented by generations and generations of the faithful. The words they are uttering were uttered many hundreds of years before by St. Basil the Great or St. John Chrysostom, St. Gregory or St. Theodore of Studion, and have proven their efficiency. That grants them, again, confort and inner peace, but above all – in this unstable world full of fluid truths – offers them certainties and stability. Orthodox Chrisians never undergo painful liturgical experiments, nor the anguish of having to validate euchologies produced on an ad-hoc basis. In the East, as Robert Taft said, the liturgy "grows" in the most natural manner[14].

13 Joseph Ratzinger (alias Benedict al XIV-lea) complains the abandonment of this „pre-established geographies" from the old catholic churches (*Introduzione allo spirito della liturgia*, Roma, Edit. San Polo, 2001, pp. 70-80).

14 Robert Taft revealed that despite some preconceived precepts, the liturgy also evolved in the Orthodox space, which is at a slower but steadier pace and with no unwanted efforts and sighs. (see Robert TAFT, *The Continuity of Tradition in a World of LiturgicalChange*, in „Seminarium – 27" (1975), p. 450).

Generations and generations of clerics, monks, and lay Christians have added, eliminated, and transformed the liturgical text in a natural, non-painful manner, at a slow pace which had unfolded at once with life itself.

> "The certainty deriving from a prayer to God in the same forms known to St. Basil and St. John Chrysostom might be considered (by Westerners) as a sign of immobility. But the liturgist historian, pushed into a frantic attempt to outline the development of liturgies in the East, can only smile seeing such accusations against the rites or Easterners. In reality, there has always been a slow, almost imperceptible growth. Nonetheless, a historian can more easily notice that it is a process, not one accomplished following a «fiat» come from «above» … and imposed by an unforeseen reform, designed by some committee…"[15]

The Orthodox East has preserved the line of aconstant liturgical continuity, a link between generations: the same Liturgy, the same disposition of space and of the liturgical inventary; the same chants which they heard during childhood, all that gives them inner peace and eschatological serenity. Whether practicing Christians or not, their Church is the church of their parents and forefathers. She has been standing there, it seems, since the beginning of the world, waiting for the moment of their coming back home.

3.3. The Eucharistic and community character

Ecclesiastical communion (***koinonia***) is an old feature of the Church that is found in all Christian confessions. It is the coagulant element of the first Christian communities (Acts 2:46) and their specific feature. This ecclesiological meaning is particularly marked in the Holy Liturgy which practically fulfills its purpose only in communion. But this communion is neither a theoretical one, nor too extensive (as in Romano Guardini[16]), but it is as real as possible. This aspect may have been more preserved in the East due to a late modernization and

15 Robert Taft, *Oltrel'Oriente e l'Occidente*, Lipa, Roma, 1992, p. 158.

16 "Holy Liturgy is not served by the single believer, but by all the believers. But this community does not consist only of the people who are in the church, it is not the " athered community". It extends beyond the edges of that space, and encompasses the faithful from all over the world. It also extends beyond the boundaries of time, as the praying community on earth joins the community of the deceased ones, for whom time doesn't exist anymore, as they are in eternity."Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg, 1922, pp. 30-31.

secularization (which, paradoxically, communism has mitigated), but that does not make it less valuable. Just as John Zizioulas would have observed, the Church manifests itself in its communal plenitude in the act of the Eucharistic gathering, and not as a particular connection of each individual with God:

> "It is significant that the Christian East has never thought of introducing individual Liturgies or worship of Eucharistic Gifts in the form of their reduction as an object of piety and cult. The Eucharist is fundamentally something that is changing, it is a work, but not one of each, but of the whole Church."[17]

Therefore, it is also said that the Eucharistic Liturgy served only by the priest, without Christians, not only does not fulfill its purpose, but it is also useless, and it fails to achieve communion (among the members of the liturgical assembly[18]). In this respect, Father Dumitru Stăniloae says that:

> "a spirituality pursued by oneself is cooling down, it dries, becoming a theoretical thinking that only engages the mind, and this from time to time. Spirituality necessarily involves communion. Everyone's life increases in relation to others. This living spirituality, which encompasses the entire human being and it is fueled by the communication with others, creating communion, is maintained in Christianity by the Holy Liturgy, which receives its own seal in the Orthodox Liturgy."[19]

Unfortunately, this communal aspect of the liturgy, the foundation of any spiritual life, is still visible in Romania only in the rural communities and in few urban communities[20]. The ecclesiological nature can be noticed both in *the dialogical structure of the prayers* (most of them are formulated in the plural) as well as in *the architectonic and iconographic structure of the liturgical space*. Built for the church assembly, most churches are provided with vaults and domes – suggesting the communion of the faithful, and the images of the saints on the side walls strengthen the idea of the

---

17 Ioan Ziziulas, *Creația ca euharistie*, Edit. Bizantină, București, 1999, p.13 (Original title: Ηκτιςηωςευχαριστια, Αθηνα, 1992). See also R. Taft, *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma, Edit. Lipa, p. 161.

18 Al. Schmemann, Euharistia – Taina împărăției, București, Ed. Anastasia, 1996, p. 21

19 Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, București, Edit. IMBOR, 2004², p. 7.

20 Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea Ortodoxă*, Alba Iulia, Reintregirea, 2004.

communion of the believers with the Glorious Church of the saints. As Father Dumitru Staniloae[21] and Metropolitan Zizioulas[22] emphasized, the whole creation participates in the Liturgy of the Orthodox Church.

But the idea of communion preserved in the liturgy extends not only to the immediate community, but also to the speakers of another language. The Romanian believer who is on vacation and arrives in any Greek village, even if he does not know the language, can participate in the Eucharistic Liturgy, focusing on the mental identification of the liturgical text. Also known by Catholics, this aspect of faith is more spectacular for Orthodox people who did not have institutions that were concerned with liturgical uniformity and doctrinal purity. For us, the Orthodox, the monasticism – especially the Athonite one – was a coagulant and uniforming factor. Thanks to the „republic" of Athos – where many monks were doing the apprenticeship – after which they returned to their countries of origin, the Orthodox came to share the same liturgy, the small differences being insignificant.

Today, even though, for various reasons, I cannot attend the Liturgy, I know that there, in the church, the Liturgy is served also for me, while I travel, I'm in the hospital, at work, etc. Thus, the idea of the sacramental unity of the mystical body is still preserved in the Orthodox East, although we are far from the sacramental communion of the first centuries[23].

3.4. The connection between liturgy and culture

In the Orthodox East, the relationship between culture and worship was eminently Christian and, in some places, it extended much more than in the Western countries. The great personalities of every nation in this part of the world were, with few exceptions, intellectually and spiritually shaped by the patristic and liturgical thought of the Orthodox Church. Without knowing the convulsions of the cultural revolutions in the West (*Scholastics* – the 13thcentury; *Nominalism* – the

---

21 Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, București, Edit. IMBOR, 2004^{2}.

22 Ioan Zizioulas, *Creația ca euharistie*, Edit. Bizantină, București, 1999, pp.14-17 (Original title: Ηκτιςηωςευχαριστια, Αθηνα, 1992).

23 The parish somewhat weakens the idea of liturgical communion. In The First Apology of St. Justin it was said that "all who were in the cities and villages gathered in one place [...] around the bishop" (The First Apology, LXVII), while today, the bishop is no longer present in all the churches, whereas all the believers cannot be in the same place.

14th century; *Humanism* and *Renaissance* – the 15th century; *Reformation* – the 16th century; *Enlightenment* – the 17th century), the Orthodox East encountered these intellectual „ruptures" only peripherally. Even though, today, the Orthodox world is also „infected" by the dialectical and discontinuous way of thinking, by the utilitarianism and the social atomism, its culture is still a Christian one; a culture in which the spirit is not dichotomically separated from the body yet, in which the matter can not only be transformed but also transfigured[24].

> „The Orthodox East had a different spiritual evolution. Through its spiritual guides (saints) and those who have followed holiness, the Orthodox East has remained faithful to the apostolic and patristic tradition, which is diametrically opposed to scholasticism and all historical and spiritual developments in the Western Europe. In the East, the hesychasm prevailed together with its practices, and the belief in the possibility of unification between the one who was created and The One Who was not created, between God and creation (...)[25].

In Romania, at least, the priests are often called to bless the collective or personal achievements. The inauguration of the institutional headquarters or the bust of a cultural or historical personality, the sanctification of the recently completed house or the new car that was acquired with great efforts by a family, etc. are services that are still part of the daily structure of the Romanian culture and society, which is still impregnated by the liturgy. This particularity is preserved even in the everyday language. To show that a man is against Christian morality, the Romanians say that „he is not baptized" or that „he was not brought to church" ... and if he does some illegal things, he is said to „have worked unorthodoxly."

4. For an ecumenical conscience

Why did I mention all these aspects? - to which you can certainly add a few. Because I believe that the beauty of the world we live in comes precisely from the differences that characterize us. I think we can find

24 Gheorghe Metalinos, *Gânduri preliminare despre prezența ortodocșilor în Uniunea Europeană*, in „Identitate creștină și dialog în noul context european" (International Symposium Reports„Identitate creștină și dialog în noul context european", organized by the Faculty of Orthodox Theology of „1 Decembrie 1918" University from Alba Iulia, 5-7 May, 2006), Alba Iulia, 2006, p. 166.

25 Gheorghe Metalinos, *Gânduri preliminare ...*, p. 167.

the way to be a family beyond all these peculiarities that make us unique before the world and God. Our model – One Being of the Trinity – shows us that, while preserving the same nature, we can remain different people with different works. Everything around us testifies to this truth. Our families are composed of different people not only by sex, height and eye color. There are many other things that differentiate us and make us unique; yet, we commonly share humanity.

Father D. Stăniloae considers ecclesial and liturgical consciousness not only of utmost importance to spiritual life, but also a *sine qua non* condition of salvation: „He who remains in isolation and does not live in the communion of the Kingdom, which, on earth, has the form of the Church and is fully lived in the Divine Liturgy, has no salvation."[26]

In Romania, as in other Orthodox countries, there are many voices against ecumenism. Last year, after the council of Crete, these voices were heard quite loudly. But you cannot destroy without giving something in exchange. The dialogue and the search for the other is, though not certain, at least the only identified method so far: love, understanding. „By this everyone will know that you are my disciples, if you love one another" (John 13:35). This must be the image of the Church, this must be our conscience. At the beginning of 2017, the world's population was slightly over 7 billion people. I refuse to believe that Christ came into the world only for the 15.5 million Orthodox people in Romania. Even for the 200 million Eastern Christians, or for the 2.3 billion Christians on a planetary scale, it would be too little[27]. It seems that we are condemned to dialogue and understanding, to love and friendship.

Despite the doctrinal and ritual differences that separate us, the Churches must manifest their ecumenical boldness; not in the sense of making a mixture of forms and traditions, but in the sense of opening oneself to the other, not waiting for the other's return, but running to meet him as the father welcomed the lost and found son, because, regardless of our opinion, that will be the moment when we'll know who is a father and who is a son.

---

26 Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*(=Spirituality and Community in the orthodox liturgy), București, Edit. IMBOR, 2004[2], p. 10.

27 The Pew Research Center: Conrad Hackett and David Mcclendon,*Christians remain world's largest religious group, but they are declining in Europe*, http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/ (accessed September 10, 2017).

References

- *** *Identitate creştină şi dialog în noul context european* (proceeding of the International Symposium of The Faculty of Theology in Alba Iulia, 5-7 May, 2006), Alba Iulia, Reintregirea Publishing House, 2006
- Bobrinskoy, Boris, *Taina Bisericii*, Edit. Patmos, Cluj Napoca, 2002.
- Brusanowski, Paul, "Naţiuni şi confesiuni în Principatul Transilvaniei în epoca martirilor Brâncoveni", in *Euharistie, Spovedanie, Martiriu*, Renaşterea Publishing House, Cluj-Napoca, 2014.
- Dumitran, Ana, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identităţii confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Nereamia Napocae Publishing House, 2004.
- Ica, Ioan, "Destinul doctrinei sociale în Biserica Ortodoxă Română: radiografia unei dileme", in *Gândirea sociala a Bisericii: Fundamente, documente, analize, perspective, Ioan I. Ică jr. and Germano Marani (eds.)*, Deisis, Sibiu, 2002.
- Lilienfeld, Fairy, *Poporul lui Dumnezeu și neamurile*, in "Viață liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie socială ortodoxă", Mitropolia Olteniei Publishing House, Craiova, 2007, p.41 (pp. 32-54).
- *Liturghier*, București, Edit. IBMBOR, 2012.
- Metalinos, Gheorghe, *Gânduri preliminare despre prezența ortodocșilor în Uniunea Europeană*, in „Identitate creștină și dialog în noul context european" (International Symposium Reports „Identitate creștină și dialog în noul context european", organized by the Faculty of Orthodox Theology of „1 Decembrie 1918" University from Alba Iulia, 5-7 May, 2006), Alba Iulia, 2006.
- *Molitfelnic*, București, Edit. IBMBOR, 2013.
- Plămădeală, Antonie, *Tradiție și libertate în spiritualitatea Ortodoxă*, Alba Iulia, Reintregirea, 2004.
- Pop, Ioan Aurel and *Ioan Bolovan*, *Istoria Transilvaniei*, Cluj-Napoca, Eikon Publishing House, 2015.
- Prodan, David, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, third edition, Bucureşti, 1984.
- Ratzinger, Joseph (alias Benedict al XIV-lea), *Introduzione allo-spirito della liturgia*, Roma, Edit. San Polo, 2001.

- Schmemann, Alexandru, *Euharistia – Taina împărăției*, București, Ed. Anastasia, 1996.
- Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă* (=Spirituality and Community in the orthodox liturgy), București, Edit. IMBOR, 2004[2].
- Taft, Robert, *Liturgia: Modelo di preghieraicona di vita*, Roma, Lipa, 2009.
- Taft, Robert, *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma, Edit. Lipa, 2004.
- Taft, Robert, *The Continuity of Tradition in a World of Liturgical-Change*, in „Seminarium – 27" (1975).
- The Pew Research Center: Conrad Hackett and David Mcclendon, *Christians remain world's largest religious group, but they are declining in Europe*, http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/ (accessed September 10, 2017).
- Vanca, Dumitru A.,*Paradigme liturgice în sec. 17. Ioan Zoba din Vinț și evoluția liturghiei românești*, Reîntregirea Publishing House, Alba Iulia, 2016.
- Wilhelm Dancă (ed.), *Identitatea crestina si valorile Europei de astazi*, Iași, Sapientia Publishing House, 2007).
- Ziziulas, Ioan, *Creația ca euharistie*, Edit. Bizantină, București, 1999, p.13 (Original title: Ηκτιςηωςευχαριστια, Αθηνα, 1992).

ERATA

Jurnalul libertății de Conștiință – Supliment, 2016

La pag. 6, 190.

E greșit numele autorului la articolul: *The role of the assumed social responsibility in the mission of formulation- implementation process within business organizations*

GREȘIT

Edi Marius – Costel*, Lecturer PhD*

Stefan cel Mare University of Suceava, Romania

mariusesi@yahoo.com

CORECT

Eşi Marius – Costel*, Lecturer PhD*

Stefan cel Mare University of Suceava, Romania

mariusesi@yahoo.com